Marshall Sahlins

LA ILUSIÓN OCCIDENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA

Marshall Sahlins

LA ILUSIÓN OCCIDENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA

UMBRALES

UMBRALES

Colección dirigida por
Fernando Escalante Gonzalbo y Claudio Lomnitz

Sucede con frecuencia que lo mejor, lo más original e interesante de lo que se escribe en otros idiomas, tarda mucho en traducirse al español. O no se traduce nunca. Y desde luego sucede con lo mejor y lo más original que se ha escrito en las ciencias sociales de los últimos veinte o treinta años. Y eso hace que la discusión pública en los países de habla española termine dándose en los términos que eran habituales en el resto del mundo hace dos o tres décadas. La colección **Umbrales** tiene el propósito de comenzar a llenar esa laguna, y presentar en español una muestra significativa del trabajo de los académicos más notables de los últimos tiempos en antropología, sociología, ciencia política, historia, estudios culturales, estudios de género...

Marshall Sahlins

LA ILUSIÓN OCCIDENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA

Con reflexiones sobre la larga historia de la jerarquía, la igualdad y la sublimación de la anarquía en Occidente, y notas comparativas sobre otras concepciones de la condición humana

Traducción
LILIANA ANDRADE LLANAS
VICTORIA SCHUSSHEIM

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2008
Primera edición en español, 2011

Sahlins, Marshall
La ilusión occidental de la naturaleza humana / Marshall Sahlins ; trad. de Liliana Andrade Llanas. — México : FCE, 2011
125 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Umbrales)
Título original: The Western Illusion of Human Nature
ISBN 978-607-16-0730-0

1. Antropología filosófica 2. Civilización occidental 3. Parentesco 4. Etnología 5. Sociología I. Andrade Llanas, Liliana, tr. II. Ser. III. t.

LC GN345 Dewey 301 S718i

Distribución mundial

Diseño de portada e interiores: Paola Álvarez Baldit

Título original: *The Western Illusion of Human Nature*
Licensed by Prickly Paradigm Press LLC, Chicago, Illinois, U.S.A.
© Prickly Paradigm Press, LLC. All rights reserved

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738, México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008
Tel. (55)5227-4672; fax (55)5227-4640

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-0730-0

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo 9
Advertencia 17

La ilusión occidental de la naturaleza humana 19
Hobbes y Adams como seguidores de Tucídides 22
Antigua Grecia 33
Conceptos alternativos de la condición humana 59
La monarquía medieval 67
Repúblicas renacentistas 78
Los fundadores de los Estados Unidos 86
La recuperación moral del interés personal 98
Otros mundos humanos 102
Éste es el lamento de nuestro autodesprecio 111
La cultura es la naturaleza humana 117

PRÓLOGO

La ilusión occidental de la naturaleza humana, del célebre antropólogo Marshall Sahlins, se inscribe dentro de una tradición de crítica a la ideología del capitalismo que tiene hitos en el siglo pasado en trabajos como el de Piotr Kropotkin (1902) sobre la cooperación en la evolución natural, los estudios de historia económica de Karl Polanyi acerca de la construcción de mercados "libres" (1944) y el ensayo de Albert O. Hirschman acerca de la historia de la lucha por domesticar las "pasiones" y transformarlas en "intereses" en el pensamiento político y económico moderno (1977).* El estudio de Sahlins se suma a la crítica de la idea de que el ser humano es egoísta por naturaleza, de que sólo puede ser domesticado por el poder arrollador del Estado, o si no, entonces, contraponiendo un egoísmo a otro, a modo del libre mercado que, según Adam Smith, funciona como una "mano invisible" cuya magia convertiría el egoísmo de cada uno en un bien para todos.

Dicho de otro modo, el de Sahlins es un esfuerzo de investigación dirigido contra la ideología dominante del mundo contemporáneo. Se trata de una ideología que da rienda suelta a nuestros egoísmos, aduciendo que son un mero dato del orden natural, inalterable, y que cualquier

*Piotr Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution,* Londres, William Heinemann, 1902; Karl Polanyi, *The Great Transformation,* Nueva York, Farrar and Rinehardt, 1944; Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph,* Princeton, Princeton University Press, 1977. [Hay edición en español: *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978.]

régimen social debe por fuerza partir de ese dato o perecer. Así, nuestros economistas construyen sus modelos a partir de la premisa del "individuo maximizador", mientras los politólogos pretenden que todo análisis que se quiera "realista" tiene que partir de las premisas del *rational choice*, o sea de que todo acto individual sirve a intereses individuales, por encima de los de los demás.

El ser humano, según esta corriente, es avaro por naturaleza, dispuesto a pasar por encima de cualquier valor o cualquier relación con tal de conseguir alguna ventaja. Se trata, dice Sahlins, de una mala opinión del ser humano. Más todavía, de un desprecio a éste.

Contra esa visión, la antropología ha presentado desde hace mucho otra imagen del humano, como ser que depende de la cooperación y que se entiende a sí mismo no como un individuo aislado que lucha contra otros por la supremacía, sino como un ser formado desde su nacimiento entre parientes, que a su vez existen en comunidades más amplias de colaboración.

Ya desde 1902 el anarquista Piotr Kropotkin publicaba un estudio científico de historia natural que se contraponía a la premisa medular del darwinismo social que imperaba entonces (y que, lo muestra Sahlins, sigue imperando, ahora bajo el manto de "realismo"). A partir de un estudio acucioso del mundo animal en Siberia y Manchuria, Kropotkin criticó el consenso social-darwinista capitaneado por Thomas Huxley y por Herbert Spencer. Huxley tomaba por hecho científicamente demostrado el que la lucha descarnada del hombre contra el hombre —el famoso *homo homini lupus* que había diagnosticado hacía ya siglos Thomas Hobbes— era ni más ni menos que una "ley de la naturaleza".

Como bien dice Sahlins, haciendo eco de Kropotkin y de una vasta literatura más reciente, la idea de Hobbes de que el hombre es el lobo del hombre no sólo insulta la naturaleza del hombre, sino también la del lobo, que no ha sido nunca el animal antisocial que Hobbes imaginaba: "Qué

forma —comenta nuestro autor— de difamar a la manada gregaria del lobo, con sus modalidades de deferencia, intimidad y cooperación, que son, justamente, la fuente de su orden perdurable. Cabe recordar que, a fin de cuentas, el lobo es el antepasado del 'mejor amigo del hombre'".

Pero si bien este ensayo —que es un verdadero manifiesto— se inscribe en una importante tradición de crítica a la razón individualista, lo de Sahlins es también una genuina novedad: una contribución original a la crítica del Occidente como cultura.

Hasta ahora, los trabajos que se han abocado a la crítica de la premisa de la naturaleza egoísta del humano han sido de tres clases. La primera es de historia natural, desde la zoología y la biología. Aquí el trabajo de Sahlins no aporta nada nuevo. Sólo se suma a quienes, desde Kropotkin, han afirmado que la visión que parte del egoísmo natural proyecta la ideología del capitaliso al orden general de la naturaleza —un argumento que, por otra parte, el propio Marshall Sahlins desarrolló contra la "sociobiología" hace ya cuatro décadas—.*

La segunda clase de estudio ha sido de sociología y economía política —desde los trabajos decimonónicos de Lewis Henry Morgan, Karl Marx y Friedrich Engels, hasta la sociología de Émile Durkheim y de Marcel Mauss, y la historia económica de Karl Polanyi, etc.—. La economía y la sociología han mostrado una y otra vez que el orden que en el capitalismo se considera "natural" es en realidad un resultado histórico, fundado en el Estado y en el uso del poder del Estado para promover la propiedad privada y los mercados libres. Al inicio de este ensayo hice mención de un estudio de Polanyi como hito de esa tradición, porque en ese libro demostró, contra el sentido común, que los mercados llamados "libres" fueron formados a partir de la

**The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976.

intervención decidida del Estado, y que en cambio los controles sociales y políticos sobre los mercados han sido resultado de movimientos sociales espontáneos. En otras palabras, Polanyi mostró que el libre mercado no es el resultado natural de la interacción entre individuos autónomos y egoístas, sino que ha sido impulsado a cada paso desde el Estado, contra los deseos de grupos sociales que buscan siempre regularlo.

La tercera clase de estudios sobre esta temática, que podríamos llamar de historia intelectual de la razón capitalista, queda honrosamente representada por el estudio de Albert Hirschman acerca de las pasiones y los intereses. Ahí Hirschman rastreó la historia de la idea de que las "pasiones humanas" —entendidas siempre como pulsaciones amenazantes para el orden social y político— podían ser canalizadas de manera positiva para la sociedad si se transformaban en "intereses" que tuvieran expresión legítima tanto en el mercado como en el juego político.

El ensayo de Marshall Sahlins nos ofrece una entrada distinta de estos tres abordajes —el de la zoología, el de la economía política y el de la historia intelectual del capitalismo—. Sahlins busca completar el panorama a través de un estudio del hombre egoísta como mito occidental. Como antropólogo que es, Sahlins se interesa en el desarrollo del conjunto de ideas que hemos venido discutiendo como una formación cultural de raíces profundas y de ramificaciones profusas. De hecho, demuestra que la ideología sobre la naturaleza humana que padecemos hoy no tiene su origen en el capitalismo, aunque sea utilizada de manera especialmente descarada a favor de ese sistema.

La originalidad y la importancia de este libro está en que explora la larga historia de un escándalo —de la mala opinión de la humanidad en que estamos todavía instalados, y que es, hoy, un peligro para el futuro de la especie—. El estudio a la vez erudito y ameno de Marshall Sahlins muestra que las ideas a las que nos hemos referido

tienen su origen en la Grecia antigua. Forman parte de un canon mitológico occidental, que aparece con toda claridad desde el estudio de Tucídides de las guerras del Peloponeso, y especialmente en la parte que toca la rebelión de Córcira. Sahlins señala las coincidencias entre Tucídides y algunos de los pensadores políticos más influyentes de la era moderna, comenzando por Thomas Hobbes y por los federalistas estadunidenses. Este libro explica cómo, en primer lugar, logró preponderancia en la Grecia antigua la visión de la naturaleza como algo verdadero, contrapuesto a lo engañoso de la cultura *(physis versus nomos)*, y describe a partir de ahí la formación de un sistema cultural helénico fundado en la idea de que el mundo está compuesto por fuerzas autónomas que chocan unas con otras. Sahlins muestra cómo estas ideas migran fácilmente de un nivel de análisis a otro: los griegos las utilizaban por igual para hablar del mundo natural que de la política, de la salud o del trazo urbano. Se trata de una metafísica basada en la idea aristocrática de que la competencia entre iguales —la *isonomía*— es la fuerza motriz que lo rige todo.

La primera contribución de este estudio es, entonces, que nos muestra que el problema contemporáneo está mucho más arraigado que cualquier simple teoría política o económica que esté de moda. No es casualidad que ideas prácticamente idénticas hayan aparecido en el seno de teorías bastante distintas entre sí: santo Tomás y Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, John Adams y el *rational choice* comparten premisas culturales que no se han examinado a fondo. El ensayo de Sahlins sugiere que, al menos en cuanto a su visión compartida de la naturaleza humana, todas éstas son teorías *folk* de la cultura occidental, excrecencias de un desarrollo cultural que se presenta al mundo como si fuera ciencia y no creencia, "realismo" en lugar de mito. Se trata, en realidad, de una "ilusión" que ha marcado la historia intelectual y política de Occidente.

Pero hay más. La idea del hombre egoísta nació como justificación y pretexto de una usurpación. En la historia de Tucídides sobre la revuelta de Córcira, la guerra llega a tal extremo que hasta el idioma es corrompido. Así, "las conspiraciones eran presentadas como legítima autodefensa; la prudencia era denunciada como cobardía espuria, la violencia frenética se presentaba como hombría y la moderación como falta de virilidad. Los juramentos no significaban ya nada frente a las ventajas que traía romperlos. El único principio que venía quedando [...] era 'el cálculo del interés propio. Ahora todas las costumbres de los griegos se desvencijaron: las promesas, los juramentos, la súplica, las obligaciones para con parientes y benefactores, incluso la primera de todas las convenciones, el idioma mismo'".

En otras palabras, la tesis de que la naturaleza humana es baja, egoísta y depredadora nace en contextos históricos en que los poderosos buscan legitimar precisamente esas prácticas de bajeza que serían luego declaradas "naturales", y lo hacen fundándose en la perversión del lenguaje mismo. Sahlins muestra la vigencia de esta corrupción del lenguaje en los Estados Unidos, donde se ha justificado la usurpación de bienes del común por una minoría de ricos con el lema neoorwelliano de "conservadurismo compasivo".

Pero este singular estudio no es tampoco una reducción de toda la cultura de Occidente a una sola situación política. Al contrario, el antropólogo muestra cómo las ideas griegas de igualdad —manadas de la ideología de su aristocracia— se transforman de a poco en principios metafísicos de equilibrio entre contrarios, y cómo esos principios generan una multitud de ideas y de teorías que se adaptan y se transforman en la ciudad medieval, luego en el Renacimiento y hasta el día de hoy. Esas ideas aparecen aquí desenmascaradas. Conforman una mitología —es decir son una serie de variantes elaboradas dentro de una misma ló-

gica cultural—. El supuesto "realismo" que proclama que la humanidad es una especie compuesta de individuos que están destinados a chocar en una lucha sorda por la supervivencia es un mito. Se trata, a fin de cuentas, de una razón equivocada. Y peligrosa.

CLAUDIO LOMNITZ

ADVERTENCIA

Durante los últimos diez o veinte años los cursos sobre "civilización occidental" han ocupado un lugar cada vez más pequeño en los programas de las universidades estadunidenses. En el presente libro intento acelerar esta tendencia al reducir el tema de la "civilización occidental" a aproximadamente tres horas. Mi justificación es el principio nietzscheano de que los grandes temas son como los baños fríos: hay que entrar y salir de ellos tan rápido como sea posible.

LA ILUSIÓN OCCIDENTAL DE LA NATURALEZA HUMANA

Una y otra vez, durante más de dos milenios, aquellos a quienes llamamos "occidentales" han estado obsesionados con el espectro de su propio ser interior: una aparición de la naturaleza humana tan codiciosa y pugnaz que, a menos que sea gobernada de alguna manera, reducirá a la sociedad a la anarquía. La ciencia política del animal indómito se ha presentado en su mayor parte en dos formas contrastantes y alternas: como jerarquía o como igualdad, como autoridad monárquica o como equilibrio republicano: un sistema de dominación que (idealmente) restringe el interés propio que naturalmente tiene la gente por medio de un poder externo; o bien como un sistema de poderes libres e iguales que se organiza a sí mismo y cuya oposición (idealmente) reconcilia sus intereses particulares en beneficio del interés común. Más allá de la política, ésta es una metafísica totalizadora del orden, ya que la misma estructura genérica de una anarquía elemental resuelta con jerarquía o igualdad se encuentra en la organización tanto del universo como de la ciudad, y una vez más en conceptos terapéuticos del cuerpo humano. Digo que es una metafísica específicamente occidental, ya que supone una oposición entre naturaleza y cultura que es característica de nuestro folclore y que contrasta con las concepciones de muchos pueblos, a cuyo juicio las bestias son básicamente humanas, en vez de que los humanos sean básicamente bestias. Estos pueblos no podrían comprender la idea de una "naturaleza animal" primordial, mucho menos pensar en superarla. Y sus razones son buenas en la medida en que la especie humana moderna, *Homo sapiens,* surgió hace relativamente poco bajo la égida de

una cultura humana mucho más antigua. Según la evidencia paleontológica, nosotros también somos seres animales de cultura, dotados de la biología de nuestra simbología. La idea de que somos sirvientes involuntarios de nuestras predisposiciones animales es una ilusión, también originada en la cultura.

Voy a contracorriente del determinismo genético que es ahora tan popular en los Estados Unidos debido a su aparente capacidad de explicar todo tipo de formas culturales por una predisposición innata al interés personal de signo competitivo. Disciplinas de moda tales como la psicología evolucionista y la sociobiología, en combinación con una ciencia económica análoga fundada en la existencia de individuos autónomos, que con particular celo se han entregado a la autosatisfacción por medio de la "elección racional" de todo, sin mencionar la común sabiduría básica del mismo tipo, están creando una ciencia social multiusos del "gen egoísta". Pero, como dijo Oscar Wilde de los profesores: su ignorancia es el resultado de tanto estudio. Olvidándose de la historia y la diversidad cultural, estos entusiastas del egoísmo evolucionista no logran reconocer al sujeto burgués clásico en su retrato de la llamada naturaleza humana. O, si no, celebran su etnocentrismo tomando algunas de nuestras prácticas tradicionales como prueba de sus teorías universales de la conducta humana. En este tipo de etnociencia, *l'espèce, c'est moi:* yo soy la especie.

También algo que va en contra de la corriente actual (me refiero a los exigentes deseos posmodernos de postular la indeterminación) es hacer extravagantes afirmaciones sobre la singularidad de las ideas occidentales acerca de la maldad innata del hombre. Debería matizar esta idea. Bien se podría imaginar que nociones similares entran en juego en la formación de Estados en otros lugares, en la medida en que éstos desarrollan intereses similares para controlar a las poblaciones sobre las que se erigen. Incluso la filosofía confuciana, pese a todas sus suposiciones de que los hom-

bres son inherentemente buenos (Mencio) o inherentemente capaces de hacer el bien (Confucio) puede enarbolar de pronto concepciones alternativas sobre la maldad natural (Xun Zi). De todos modos, sostendría que ni la tradición china ni ninguna otra tradición cultural se pueden equiparar con el continuo desdén occidental por la humanidad: este prolongado escándalo de la avaricia humana, junto con la antítesis entre cultura y naturaleza sobre la que se basa.

Por otro lado, no siempre hemos estado tan convencidos de nuestra depravación. Otros conceptos del ser humano están arraigados, por ejemplo, en nuestras relaciones de parentesco, y han encontrado ciertas expresiones en nuestras filosofías. Sin embargo, por mucho tiempo hemos sido por lo menos mitad bestias, y esa mitad, juzgada como un hecho de la naturaleza, ha parecido más difícil de manejar que ningún otro artificio de la cultura. Aunque no ofrezco una narrativa sólida de esta lúgubre percepción de lo que somos —no pretendo hacer una historia intelectual, o siquiera una "arqueología"—, hago evidente su duración mencionando el hecho de que a todos los antepasados intelectuales, desde Tucídides hasta san Agustín, Maquiavelo y los autores de *The Federalist Papers*, así como a nuestros contemporáneos sociobiólogos, se les ha otorgado la etiqueta académica de "hobbesianos". Algunos de ellos eran monárquicos, otros partidarios de las repúblicas democráticas; sin embargo, todos compartían la misma visión siniestra de la naturaleza humana.

Comienzo, no obstante, con la conexión mucho más sólida entre las filosofías políticas de Hobbes, Tucídides y John Adams. Las curiosas interrelaciones de esta tríada de autores nos permitirán esbozar las principales coordenadas del Triángulo Metafísico de la anarquía, la jerarquía y la igualdad. Pues, aunque sus soluciones al problema fundamental de la maldad humana fueron diferentes, tanto Hobbes como Adams encontraron en el texto de Tucídides sobre la Guerra del Peloponeso, en particular en su sangrien-

to relato de la revolución en Córcira, el modelo de sus propias ideas sobre los horrores que sufriría la sociedad si los deseos naturales de poder y triunfo que abriga la humanidad no fueran contenidos, ya sea por un poder soberano —como decía Hobbes—, o por un equilibrio de poder —como decía Adams—.

HOBBES Y ADAMS COMO SEGUIDORES DE TUCÍDIDES

En 1763 el joven John Adams escribió un breve ensayo titulado "Todos los hombres serían tiranos si pudieran". Nunca publicó el ensayo, pero volvió a él en 1807 para refrendar su conclusión de que todas las formas "simples" (sin mezcla) de gobierno, incluyendo la democracia pura, así como todas las virtudes morales, todas las capacidades intelectuales y todos los poderes de la riqueza, la belleza, el arte y la ciencia, no son suficientes contra los deseos egoístas que arden en los corazones de los hombres y derivan en un gobierno cruel y tirano. Como comentó al explicar el título del ensayo:

> No significa, en mi opinión, más que esta simple y sencilla observación sobre la naturaleza humana que cada Hombre que haya leído alguna vez un tratado sobre moralidad o conversado con los demás sobre estas cuestiones [...] debe de haberse hecho a menudo: a saber, que las Pasiones egoístas son más fuertes que lo Social, y que aquéllas siempre prevalecerán sobre este aspecto en cualquier Hombre que haya sido abandonado a las Emociones naturales de su propia mente, sin sufrir la contención y el control de un Poder extrínseco a él.

Esta percepción de la condición humana fue una convicción para Adams toda la vida, complementada por la creencia de que un gobierno de poderes equilibrados era la única forma de controlar a la bestia. En 1767 afirmó que sus 20

años de investigación sobre los "orígenes secretos" de la acción humana lo habían convencido más y más de que "desde la Caída de Adán hasta este momento, la Humanidad en general se había entregado a fuertes Delirios, Viles Afectos, Deseos sórdidos y Apetitos brutales". Estos impulsos corruptos, además, eran "más fuertes que los sociales". Empleando un lenguaje muy similar al del relato de Tucídides de ciertos incidentes de la Guerra del Peloponeso, Adams lamenta asimismo la vulnerabilidad de las instituciones civiles ante los deseos egoístas de la naturaleza humana. "La religión, las supersticiones, los juramentos, la educación, las leyes, cederán el paso a las pasiones, el interés y el poder"... mientras no llegue el momento en que sean "resistidos por las pasiones, el interés y el poder". De ahí su larga defensa de un gobierno de poderes contrapesados entre sí. Al oponer a uno contra otro, las predisposiciones destructivas pueden convertirse en efectos beneficiosos. Como muchos de sus cultos compatriotas, Adams abogaba por una forma republicana de gobierno aristotélico o polibiano mixto, reservando la soberanía para el pueblo mientras combinaba democracia, oligarquía y monarquía en una forma apta para desarrollar las virtudes y contener los excesos de cada una. Al oponer una cámara baja elegida de manera popular a una aristocracia natural de la riqueza en una cámara alta, el conflicto endémico entre ricos y pobres se podría neutralizar, incluso si esa legislatura en general se opusiese por y a una sola autoridad ejecutiva. Dejados a su propio arbitrio y a la naturaleza humana, cada uno de esos tres poderes derivaría en un engrandecimiento propio de la tiranía; pero combinados de este modo, su rivalidad interesada mantendría la tranquilidad nacional.

Adams conocía las lúgubres opiniones de Hobbes, Mandeville, Maquiavelo y sus análogos sobre la naturaleza humana. Pero, en cuanto a evidencia histórica, le dio crédito especial a Tucídides. Le parecía que cuando leía a Tucídides y a Tácito estaba "leyendo la historia de mis tiempos

y de mi propia vida". Así, en el contexto de los conflictos partidistas que acompañaron el nacimiento de la república estadunidense, particularmente los conflictos de clase, que parecían muy similares a los del siglo V en Grecia, Tucídides se convirtió para Adams en el testigo principal del caos que podían ocasionar los deseos e intereses faccionarios cuando están fuera de control. Por consiguiente, el historiador de la Antigüedad ocupa un lugar central en el prefacio de la obra *Defence of the Constitutions of the United States [Defensa de las Constituciones de los Estados Unidos]* de Adams, donde éste escribe: "Es imposible leer sin horror a Tucídides, en aquella parte del *lib. iii* en que hace una relación de las facciones y confusiones que en toda Grecia se desataron por esta necesidad de equilibrio". A continuación hace una minuciosa paráfrasis de la narrativa de Tucídides (3.70-3.85) sobre la lucha civil *(estasis)* en Córcira.

Abrevio radicalmente el relato de Tucídides. Se trata del levantamiento de "unos cuantos" contra "la mayoría" en Córcira: una rebelión de la clase privilegiada contra el gobierno democrático del pueblo con el propósito de poner fin a la lealtad de la ciudad a Atenas, estableciendo en cambio un régimen oligárquico aliado con Esparta. En una serie de violentos conflictos, que también involucraban sacrilegios contra la ley y la religión, ambos grupos se alternaron como vencedores, ocasionando bajas que fueron aumentando progresivamente cuando los espartanos intervinieron en favor de los oligarcas y los atenienses en favor del pueblo. Al final una armada ateniense estableció un cordón alrededor de la ciudad, con lo cual la facción oligárquica sufrió una masacre sangrienta a manos de una multitud desatada:

> Durante los siete días que el Eurimedonte permaneció con sus 60 naves [atenienses], los córciros se dedicaron a masacrar a aquellos conciudadanos a quienes consideraban sus enemigos, y aunque el crimen imputado era el intento de derrocar la democracia, algunos fueron asesinados también por razones de

> odio personal, otros por sus deudores, por el dinero que les debían. La muerte se abatía de diversas formas; y, como pasa por lo general en momentos como éstos, no había parte a la que la violencia no llegara; algunos fueron asesinados por sus padres, y los suplicantes eran arrastrados del altar o ejecutados en él; hubo incluso quienes fueron emparedados en el templo a Dionisos y murieron ahí.

La guerra civil en Córcira, aparentemente más violenta que ninguna estasis previa, fue sólo el primero de varios enfrentamientos sangrientos que se desarrollaron en el contexto de la Guerra del Peloponeso. Los antiguos conflictos por el poder se exacerbaron en muchas ciudades debido al enfrentamiento de los espartanos y los atenienses, que se alineaban del lado de los oligarcas y del pueblo, respectivamente. La descripción de Tucídides de la subsiguiente desintegración de la sociedad civil es similar a su relato de la peste en Atenas; de hecho, transmite la sensación de que se da una difusión epidémica de estas "convulsiones" políticas, que se volvían más malignas aún al expandirse de ciudad en ciudad. Pues la peste que cundía era la de la naturaleza humana: "la naturaleza humana, siempre rebelándose contra la ley y ahora convertida en dueña de ésta, con gusto se mostraba presa de la pasión ingobernable, sin manifestar respeto a la justicia, y enemiga de toda superioridad". "A su juicio, la causa de todos estos males —decía— era el deseo de poder que surge de la codicia y la ambición, y de estas pasiones se derivaba la violencia de las partes en combate." Pero cuando Tucídides afirma que este sufrimiento se repetiría —con diversos "síntomas"— "mientras la naturaleza humana siguiera siendo la misma", John Adams interrumpe su exposición del texto para decir: "Si este nervioso historiador hubiera conocido el equilibrio de los tres poderes, no hubiese manifestado un malhumor tan incurable, sino que hubiera agregado: 'mientras los distintos bandos en las ciudades no estuvieron en equilibrio'".

Sin embargo, mientras continúa la descripción del "malhumor" de Tucídides, no son sólo las principales instituciones de la sociedad las que sucumben a la naturaleza humana, sino que el lenguaje mismo sufre un deterioro similar. La iniquidad moral se unió a la hipocresía interesada al punto de que "las palabras tenían que cambiar su significado y tomar el que ahora se les daba". En su admirable trabajo sobre *Representative Words [Palabras representativas]*, Thomas Gustafson habla de un arquetípico "momento tucidídeo" en el que las corrupciones de la gente y del lenguaje se volvieron una sola. Citando el mismo pasaje de Tucídides, Quentin Skinner identificó el tropo relevante como la "paradiástole", que hace referencia a las valoraciones moralmente opuestas del mismo término: por ejemplo, la forma en la que la "democracia" puede ser perversamente difamada por una expresión como "el gobierno de la turba". (Para un ejemplo contemporáneo, pensemos en el llamado "conservadurismo compasivo" de la administración Bush, que otorga reducción de impuestos a los ricos a expensas de la sociedad en nombre de la "justicia" —ellos se lo ganaron, ellos se lo merecen—, y también la definición del impuesto sobre la herencia como un "impuesto a la muerte".) De la misma manera, en Córcira, conforme las palabras se iban transformando en la agotadora lucha por el poder, lo abyecto se volvió justo, y lo justo, abyecto. La cautelosa conspiración se hacía pasar por "defensa propia"; la vacilación prudente era castigada como "cobardía espuria"; la violencia frenética era "virilidad", y la moderación significaba la falta de ella. Los juramentos no constituían ninguna garantía ante las ventajas de romperlos. El único principio que quedaba —observó el clasicista W. Robert Conner— era "el cálculo del propio interés. Ahora todas las convenciones de la vida griega —las promesas, los juramentos, las súplicas, las obligaciones con los familiares y benefactores e incluso la convención fundamental, el lenguaje mismo— cedían terreno. Es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes".

De hecho lo es, en la medida en que Hobbes fue el primero en traducir a Tucídides directamente del griego al inglés. Si Tucídides parece hobbesiano es porque Hobbes era tucidídeo. En su traducción de 1628 de *La Guerra del Peloponeso* Hobbes alabó a Tucídides como "el historiador más político que jamás haya escrito", colocándolo en este sentido a la par de Homero en la poesía, Aristóteles en la filosofía y Demóstenes en la oratoria. Lo que en particular le atraía a Hobbes era el aparente menosprecio de Tucídides por la democracia y su perpetua demostración de sus fracasos (por eso Hobbes eligió leerlo). Algunos de estos fracasos son especialmente relevantes aquí porque fueron producto de esas condiciones que John Adams creía necesarias para el éxito de una república, es decir, los poderes equilibrados. Lo que vio Hobbes en las descripciones de Tucídides de los ciudadanos en las asambleas atenienses convocadas para la creación de políticas era demagogos al servicio de sus propias ambiciones, "cada uno contrariando los consejos de los otros" y de este modo perjudicando a la ciudad. Los debates y el desastre de la invasión a Sicilia serían un excelente ejemplo. De ahí la aparición de algunos versitos en la autobiografía rimada de Hobbes:

> *A Homero* y *Virgilio, Horacio, Sófocles,*
> *Plauto, Eurípides, Aristófanes,*
> Entendí, no más; pero de todos ellos
> Ninguno me agradó tanto como Tucídides.
> Él dice que la Democracia es Algo Tonto,
> Más Sabio que una República es un Rey.

Los académicos tanto clásicos como hobbesianos han visto en la narrativa de Tucídides de la estasis de Córcira una fuente fundamental de la concepción de Hobbes sobre el estado de naturaleza. Por ejemplo, Terence Bell escribe: "Punto por punto, característica por característica, el estado de naturaleza de Hobbes es paralelo al relato de Tucídides

de la revolución córcira". Y los paralelismos no comienzan o acaban ahí. Incluso más allá de la anarquía del estado original de Hobbes —basada, como en Tucídides, en el "deseo de poder, [...] que surge de la codicia y la ambición natural en el hombre"—, la descripción de Hobbes de los "inconvenientes" de la condición humana primordial es muy similar a las reflexiones de Tucídides (en la llamada "Arqueología" del libro I) sobre los orígenes de los griegos. Retratados como seres socialmente desunidos y culturalmente subdesarrollados debido a su miedo mutuo a la depredación, los primeros hombres de Tucídides, igual que los primeros hombres de Hobbes, no tenían comercio, navegación ni cultivos. Despojados de riqueza y constantemente en movimiento, los griegos originales no construyeron ciudades ni "alcanzaron ninguna forma de grandeza". Asimismo, para Hobbes los hombres en estado de naturaleza no levantaron "edificios cómodos" ni desarrollaron en absoluto las artes, las letras o la medición del tiempo. En vez de eso, sus vidas eran famosas por ser "solitarias, pobres, desagradables, salvajes y breves".

Si en opinión de John Adams el escape de la anarquía descrito por el "nervioso historiador" de la antigua Grecia consistía en un sistema autorregulador de poderes equilibrados, para Thomas Hobbes la solución era un monarca excepcionalmente poderoso que "los mantendría a todos sobrecogidos": es decir, contendría de manera coercitiva y juzgaría sobre la inclinación innata de los hombres a obtener beneficios a costa de quien sea. Se podría decir que los dos sabios resolvieron sus similitudes de manera diferente, ya que Hobbes reconocía la misma razón para el gobierno que Adams. Así escribe Hobbes en *De Cive:*

> Establecí un Principio conocido por la experiencia de todos los hombres, y desmentido por ninguno, a saber, que las predisposiciones de los hombres son naturalmente tales que, a menos que sean moderadas por el miedo a algún poder coercitivo, todo hombre desconfiará y tendrá pavor del otro y si

por derecho natural podría tenerlo, por necesidad se verá obligado a hacer uso de la fuerza con que cuenta para su propia preservación.

Como se dice con frecuencia —y lo dice especialmente bien C. B. Macpherson en su obra sobre el "individualismo posesivo"—, la narrativa de Hobbes del desarrollo del estado natural al Estado político en el *Leviatán*, es al mismo tiempo un mito del origen de la mentalidad capitalista. A la premisa del eterno deseo de todo hombre de asegurar su propio bien, inevitablemente sigue una escasez general de medios: de ahí las incursiones mutuas en las que "el poder de un hombre resistía y dificultaba los efectos del poder de otro": una vez más, justo lo que Adams consideraba algo bueno y Hobbes la fuente de cosas peores por venir. Lo peor era la subsecuente evolución del estado natural de una condición de competencia pequeñoburguesa a la explotación capitalista en todo su rigor, mientras cada hombre descubre que sólo puede asegurar su bien dominando a otros y aprovechando sus poderes para sus propios fines. Entre paréntesis, en este punto se debe mencionar que aunque Hobbes era un gran crítico del abuso de las palabras, su observación de que cualquier tipo de acto ostensible, incluyendo los encomiables, en realidad es otra forma de obtener poder sobre otros, representa el equivalente funcional de la paradiástole. La liberalidad, la afabilidad, la nobleza o "cualquier cualidad que hace que un hombre sea amado o temido por muchos, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque es un medio para tener la ayuda y el servicio de muchos". Esto nos recuerda la obsesión actual por el "poder" entre los científicos sociales y los que se dedican a los estudios culturales, una especie de *funcionalismo del poder* que también disuelve las formas culturales más diversas en el baño ácido de los efectos de la dominación. (Lo cual demuestra de paso el señalamiento de Hobbes en cuanto a que una de las cosas que deberían

atender en las universidades es "la frecuencia del discurso insignificante".) Pero para regresar al Estado hobbesiano original: guiados por la razón, y motivados por el miedo, los hombres finalmente aceptan renunciar a su derecho privado a usar la fuerza en favor de un poder soberano que los protegerá y ejercerá su fuerza en pro de la defensa y la paz colectiva. Aunque este poder soberano podría ser una asamblea, tras la experiencia de la *hybris* parlamentaria y el regicidio de Carlos I, a Hobbes le parecía claro que, dejando de lado el derecho divino, "es más sabio un rey".

Los contrarios, decía Aristóteles, son las fuentes de sus contrarios. Esta oposición de jerarquía e igualdad, monarquía y república, es en sí misma dialéctica: una definida contra la otra históricamente, en la política práctica así como en el debate ideológico. Siempre existe la motivación del contexto inmediato: la de Adams era participar en una rebelión contra la corona británica; el absolutismo de Hobbes estaba condicionado por los ataques a las prerrogativas de la realeza. Pero más allá de eso, nuestros autores toman sus respectivos lugares en un debate occidental de cientos de años entre la soberanía monárquica y la popular, en el que se utilizan los argumentos de adversarios filosóficos distantes y constituciones políticas de antaño. Adams tomó al propio Hobbes por un respetado interlocutor: "Hobbes, un hombre que, aunque fuera de carácter infeliz, o resultara detestable por sus principios, era igual en genio y saber a cualquiera de sus contemporáneos". Mientras tanto, por su parte, el monarquismo de Hobbes —como lo muestra Quentin Skinner— respondía intertextualmente a las doctrinas republicanas de viejo cuño: a las teorías romanas y renacentistas del orden civil, con su énfasis en la igualdad de las voces de los ciudadanos en el gobierno. Una de las aspiraciones de Hobbes en el *Leviatán,* escribe Skinner, "es demoler toda esta estructura del pensamiento [republicano], y con ello la teoría de la igualdad y la ciudadanía sobre la cual se ha erigido la ciencia civil humanista". Ade-

más, no deja de resultarle evidente a la razón (hegeliana) que cada uno de los contrarios conserva y abarca al otro en su negación, la igualdad en la jerarquía y viceversa. De este modo, Hobbes sitúa el inicio del estado de naturaleza cuando cada sujeto tiene igual derecho a todo —lo cual resulta problemático, pues conduce a una guerra continua—; lo mismo ocurre incluso cuando Adams prevé en la tiranía el fin de la guerra de la naturaleza, lo cual resulta problemático. Esta "estructura íntegra de pensamiento" debería incluir el absolutismo de Hobbes como complemento histórico del republicanismo que quería demoler. Es una estructura diacrónica y dinámica de contrarios interdependientes: dos modos contrastantes de orden cultural que se alternan uno a otro por un largo tiempo.

Por otra parte, como regímenes adoptados para contener al indómito animal humano, la dominación monárquica y el equilibrio republicano permanecen juntos del lado cultural del dualismo fundamental naturaleza-cultura que cimienta esta "estructura íntegra". La naturaleza es la necesidad: el egoísmo presocial y antisocial con el que debe lidiar la cultura, o al que debe sucumbir, de la misma forma en la que el orden cultural de Córcira se disolvió en la vorágine desatada por los deseos desaforados de poder y triunfo. Esta antítesis cultura-naturaleza es tan antigua y continua como las nociones de gobierno que avala: más antigua que Tucídides, como veremos, y tan vigente como el gen egoísta.

Está claro que, al hablar principalmente de estos tres autores, Tucídides, Hobbes y Adams, me limito a hacer una alegoría. La misma política de autodesprecio del género humano ha sido defendida por muchos famosos y no tan famosos. "El hombre es un animal que necesita un amo", decía Kant, admitiendo sin embargo que el caso no tenía remedio, ya que "el mismo amo es un animal y necesita un dueño". O de nuevo, y dando un salto aparentemente extraño, ante los disturbios motivados en 1863 por la cuestión racial y el reclutamiento en la ciudad de Nueva York, Her-

man Melville, consternado, reproduce en verso los lineamientos de la estasis en Córcira:

> The town is taken by its rats—ship rats
> And rats of the wharves. All civil charms
> And priestly spells which late held hearts in Awe—
> Fear-bound, subjected to a better sway
> Than sway of self; these like a dream dissolve,
> And man rebounds whole aeons back to nature...*

Melville no sólo habla de la anarquía natural sino también del remedio que le pone a ésta la autoridad soberana. Detrás de la mano dura con la cual las fuerzas de la Unión pusieron fin a los disturbios, Melville percibió a un Abraham Lincoln dictatorial, quien a la manera de un "sabio Dracón" practicaba las "cínicas tiranías de los reyes honestos", violando la armonía republicana y toda fe en la bondad humana.

De todos modos, en tanto que capta de esta forma a la naturaleza humana, nuestra alegoría se extiende mucho más allá de lo político. De hecho, el mismo esquema dinámico se puede encontrar en diversos registros culturales desde la composición elemental de la materia hasta la estructura del cosmos, pasando por los conceptos terapéuticos del cuerpo y las disposiciones armoniosas de las ciudades. Estamos hablando de una auténtica metafísica del orden que se puede llegar a ubicar en la Antigüedad y describir de manera abstracta como la transformación del pugnaz afán de engrandecimiento propio de los elementos individuales en un colectivo estable, ya sea mediante la acción obligada de

* El pueblo es tomado por sus ratas: ratas de los barcos y ratas de los muelles. Todos los amuletos sociales y hechizos sacerdotales que han sobrecogido los corazones, esclavos del miedo, sometidos a un mejor dominio que el dominio de sí mismos, se disuelven como un sueño y el hombre rebota siglos enteros hacia atrás y vuelve a la naturaleza.

un poder externo que es capaz de mantener en su lugar a los elementos rebeldes, o mediante las estrategias que adoptan los elementos mismos para controlarse entre sí. Ésta es una estructura de *longue durée:* una metafísica dinámica y recurrente de la anarquía, la jerarquía y la igualdad.

ANTIGUA GRECIA

Es como si Tucídides hubiera tomado su descripción de la anarquía en Córcira del lamento de Hesiodo por el estado de la humanidad en su degenerada "Edad del Hierro", cuando la justicia había caído en desuso y se había desatado una inclinación natural a la competencia implacable. Alrededor de cuatro siglos antes de Tucídides, *Los trabajos y los días* de Hesiodo hablaba de las mismas violaciones del parentesco y de la moralidad, las mismas "palabras torcidas" y los "falsos juramentos", el mismo deseo de poder y de triunfo, la misma violencia y destrucción. En la Edad de Hierro:

> El padre no tendrá lazos comunes con el hijo,
> Ni el invitado con el anfitrión, ni el amigo con el amigo;
> El amor fraternal de días pasados se habrá ido.
> Los hombres deshonrarán a sus padres...
> Desdichados e impíos,
> Negándose a pagar por su crianza,
> Engañarán a sus ancianos padres.
> Los hombres destruirán las ciudades de otros hombres.
> El justo, el bueno, el hombre que cumple su palabra
> Será despreciado, pero los hombres elogiarán al malo
> E insolente. El Poder será lo Correcto, y la vergüenza
> Dejará de existir. Los hombres harán daño
> A hombres mejores diciendo palabras torcidas
> Y agregando falsos juramentos; y en todos lados,
> Con voz áspera y rostro huraño y amiga de hacer daño,
> La envidia caminará junto a los hombres despreciables.

El clasicista Gerald Naddaf comenta: "Hesiodo creía que, sin la justicia, los seres humanos se devorarían como animales; habría una especie de estado de naturaleza hobbesiano [...] no muy distinto al que antecedió al reino de Zeus".

Hobbes está envejeciendo más y más. También se está volviendo menos y menos original, considerando que la referencia de Naddaf es a la creación del orden y la paz universales que lleva a cabo el soberano dios Zeus al dominar a los rebeldes Titanes —que están representados en la tradición como el arquetipo de la naturaleza humana—. En su brillantísimo comentario sobre la *Teogonía* de Hesiodo, donde se narra esta estructura de manera maravillosa, Detienne y Vernant señalan: "No hay orden cósmico sin diferenciación, jerarquía y supremacía, pero no hay supremacía sin conflicto, injusticia y violencia". La historia, que comienza por la criminalidad y la rebelión diseminadas entre los dioses, fenómeno equivalente a una estructura enferma de la sociedad que corresponde a un estado amorfo inicial del universo, termina en un cosmos estable bajo la soberanía impuesta por el victorioso Zeus, con sus diferentes reinos: cielo, tierra e inframundo. Sólo que, como la resolución del desorden ha sido implantada por la fuerza, más que por medio de un contrato, la narrativa es, en este sentido, más nietzscheana que hobbesiana. En la visión de Nietzsche del origen de la comunidad nacional la conquista violenta y el despotismo implacable fueron necesarios para imponer el orden en la original población salvaje de los orígenes:

> He usado la palabra "comunidad nacional", pero debería entenderse con claridad lo que quiero decir: un conjunto de salvajes, una raza de conquistadores, organizados para la guerra y capaces de organizar a otros, que dominan con ferocidad a una población quizás infinitamente superior en número, aunque amorfa y nómada. Éste fue el inicio del sistema humano de gobierno.

En la *Teogonía* el orden se ganó en una batalla implacable de 10 años que enfrentó a la generación más joven de los dioses, guiados por Zeus, contra su padre Cronos y los indómitos Titanes, en una fase en que el gobierno del universo estaba en juego. Con su astuta inteligencia y su poder abrumador, Zeus finalmente obtuvo la victoria, lanzando a los Titanes encadenados hacia el neblinoso Tártaro. Tras un segundo triunfo sobre un rebelde peligroso (Tifón), Zeus distribuyó los honores y privilegios de los dioses, sus posiciones y funciones. Bajo la soberanía de Zeus este gobierno divino era ahora, y para siempre, estable; pues desde entonces las peleas entre los inmortales se zanjarían por juramentos inescapables. Si, en contraste, los humanos son notoriamente afectos a romper sus juramentos, como en Córcira, es porque los conflictos, la miseria y el mal fueron desterrados al plano terrenal. Éste es el sino humano, atenuado sólo por el don de justicia de Zeus y por la irresponsable esperanza que envió a la humanidad junto con el "hermoso mal", Pandora, en la misma caja que contenía los sufrimientos.

De particular interés en esta obra son las relaciones tradicionales de naturaleza común entre la raza titánica y la humana, porque consolidan así el sentido occidental que cobra la política como una restricción al individuo antisocial en un folclore de viejo cuño. "El Titán —observó Paul Ricœur— es la figura a través de la cual la maldad humana está arraigada en la maldad prehumana." En el mito órfico los humanos descienden de las cenizas de los Titanes que ha enterrado Zeus por asesinar a Dionisos. Sus alborotadas predisposiciones titánicas aparecen en las *Leyes* de Platón, en el pasaje donde advierte que la música indisciplinada fomentará una licenciosidad democrática no deseada, hasta el punto de que "se recree el espectáculo de la naturaleza titánica de la que hablan nuestras leyendas; el hombre regresará a la antigua condición de un infierno de miseria interminable". (¿Deberíamos culpar a Elvis y a los Beatles por nuestros problemas actuales?)

Si los hombres fueran Titanes por naturaleza, sus antiguos reyes serían, por ascendencia, manifestaciones de Zeus. La cosmogonía se sostiene en la forma de la dinastía. Las antiguas leyendas fundacionales de los Estados peloponesios hablan de héroes inmigrantes, nacidos de la unión de Zeus con una mujer mortal, que se casan con las hijas de los gobernantes autóctonos y usurpan la realeza. El origen del Estado es una versión terrenal de la generación del universo por la unión del Cielo (Urano) y la Tierra (Gea). El epónimo Lacedemón, hijo desconocido de Zeus, se casa con la epónima Esparta, hija de gobernantes nacidos en la Tierra, estableciendo así una dinastía civilizadora entre los habitantes de la llanura Eurotas... y su identidad eterna. Agamenón, rey de Micenas, era asimismo un descendiente real de Zeus, de donde provenía su autoridad sobre los otros reyes de su gran ejército. Pero para la época de Homero, toda copia humana fiel de la soberanía universal de Zeus ya había desaparecido en Grecia cuatrocientos o quinientos años atrás, con la destrucción de los antiguos reinos micénicos. Es verdad que hay trazos de realeza marcados por la divinidad que perduran en los poemas épicos del siglo VIII. La justicia de algunos buenos gobernantes en *Los trabajos y los días* de Hesiodo no sólo podía hacer que la ciudad prosperara sino también engendrar la prosperidad de la naturaleza. De todos modos, los reyes de la era de Hesiodo no sólo tenían un poder muy reducido comparado con el de sus antiguos (aunque no olvidados) predecesores micénicos, sino que su autoridad estaba siendo impugnada y dividida por elites rivales. *En Archeology as Cultural History [La arqueología como historia cultural]*, su excelente resumen de la prehistoria de la ciudad-Estado clásica, Ian Morris narra esta competencia aristocrática, notando su coincidencia con la reanudación del comercio de la elite con Oriente después de la llamada "Edad Oscura" que siguió al colapso micénico. En verdad, el espíritu combativo no sólo permeó a la nobleza en guerra sino también a gran par-

te de la sociedad externa a esta capa, según J. P. Vernant. Citando a Hesiodo —"El alfarero odia al alfarero, los carpinteros compiten, y el mendigo lucha con el mendigo, el bardo con el bardo"—, Vernant establece la interesante inferencia de que la competencia presupone una cierta igualdad entre los adversarios, incluso si apunta a la jerarquía. O como se podría decir, la antítesis incipiente, la jerarquía, abarca su negación suprimida, la igualdad. Parece que algo así estaba saliendo a la superficie en las disputas aristocráticas con el gobierno tiránico o real. Mucho antes de que se lograra en la democracia ateniense del siglo v, la demanda de igualdad política, *isonomía*, ya había sido formulada por la nobleza de ciertas ciudades-Estado arcaicas, las cuales estaban perdiendo en su competencia crónica por la supremacía. La *isonomía*, "igualdad", era la reclamación de ciertos oligarcas que protestaban porque los tiranos los despojaron de sus privilegios. (Algo así como la Carta Magna, tal vez.) Kurt Raatlaub habla incluso de la *isonomía* como un "concepto aristocrático", uno de los "valores aristocráticos".

Finalmente, la oposición de igualdad y jerarquía se establece políticamente como el conflicto entre la soberanía popular, por un lado, y la oligarquía o la monarquía, por el otro; de esta forma, junto con muchas vinculaciones culturales, recorrería la historia occidental por más de dos mil años. Por eso Morris habla de cierta "ideología moderada" que surgió en el siglo VIII y luchó de manera irregular contra un sistema de poder aristocrático hasta su triunfo en la institución de la democracia ateniense. La historia social del periodo arcaico, escribe, "se entiende mejor como un conflicto entre estas culturas antitéticas". Los "moderados" eran partidarios de un régimen autoestructurador, igualitario y participativo; en odioso contraste con la aristocracia heroica, representaban una filosofía de vida dentro de la media: mantendrían bajo control los apetitos del cuerpo, evitando la codicia y la *hybris* o arrogancia del héroe, y de esa manera conservarían la solidaridad con sus compañeros.

Como dice Morris, constituyeron una "comunidad imaginada" de ciudadanos de sexo masculino moderados e iguales, que le dieron la espalda al pasado y al Oriente. Mientras tanto los aristócratas, tomando como modelo la antigua nobleza micénica, miraron por encima y más allá de la sociedad de sus compatriotas para encontrar su identidad, así como su autoridad. Su estatus venía de los dioses, de los antepasados heroicos y de Oriente, de donde importaron los indicios materiales de su divinidad.

En vista de las diferencias de estas "culturas antitéticas", su cohabitación en las ciudades-Estado en desarrollo podía convertirlas en facciones antagónicas, uniendo a la elite contra el pueblo en luchas crecientemente percibidas como conflictos entre ricos y pobres. Plutarco relata que el amigo de Solón, Anacarsis, se rió de él "por pensar que podía controlar la injusticia y la rapacidad de los ciudadanos con leyes escritas", leyes que no tenían más fuerza que las telarañas y que los ricos y poderosos harían trizas. Se hablaba de las medidas propuestas por el famoso legislador ateniense a principios del siglo VI, que permitían que los pobres se liberaran de deudas y castigos y que ampliaban su participación en un gobierno que favorecía a los privilegiados. Solón le respondió a su amigo que los hombres mantendrían sus acuerdos cuando ninguna parte viera que se beneficiaba al romperlos, y que él estaba trabajando a fin de que la práctica de la justicia fuera más favorable para todos los involucrados. Solón, igual tal vez que estadistas posteriores, esperaba que fuera más favorable reconocer los derechos de los adversarios políticos que iniciar la sedición y sumir a la ciudad en el desorden. Sea como fuere, al hablar de la rapacidad de los ciudadanos, la vulnerabilidad de la ley al interés personal, la oposición entre la jerarquía y la igualdad y la solución de equilibrar los poderes, el razonamiento —suponiendo que lo hubiera— sugiere que la metafísica occidental del orden estaba presente en la formación de la *polis* clásica.

El siglo V vio más versiones de la antigua oposición en-

tre jerarquía e igualdad, culminando en su inflación ideológica durante la Guerra del Peloponeso. Aunque, de acuerdo con Ian Morris, podemos remontar el triunfo de los ideales democráticos a la constitución ateniense de 507 a.C., las guerras civiles entre la elite y las facciones populistas continuaron azotando a muchas ciudades griegas durante más de un siglo. La elite, originalmente aristocrática, se definía cada vez más, en ese periodo, como plutócrata. Platón dice en *La república* que cualquier ciudad es muchas ciudades, ya que, en primer lugar, está dividida en la *polis* de los ricos y la *polis* de los pobres, que viven en una guerra constante, y éstas a su vez están divididas en grupos rivales más pequeños. Durante la Guerra del Peloponeso, como hemos visto, estos conflictos endémicos estuvieron subsumidos en una confrontación panhelénica general de la "democracia" apoyada por los atenienses y la "oligarquía" respaldada por los espartanos —formas reorganizadas, diríamos, de las "culturas antitéticas" arcaicas—. Avalados inicialmente por Herodoto a mediados del siglo v, los términos "democracia" y "oligarquía" aparecieron primero como causas ideológicas por las que se daba la vida precisamente en la descripción de Tucídides de las intervenciones atenienses y espartanas en la estasis de Córcira. Pero en ese entonces el lema benévolo del imperialismo ateniense, *isonomía*, "igualdad", había invadido las cosmologías, así como los sistemas de gobierno, y se abría paso en las corpologías y las ontologías, en los sistemas del cuerpo y los conceptos fundamentales de la naturaleza de las cosas.

Isonomía, "el más justo de los nombres", la llamó Herodoto. En principio, la *isonomía* de la que Atenas era modelo suponía la participación equitativa de los ciudadanos (de sexo masculino) en un gobierno del que se hacían cargo en común, administrado como un cuerpo soberano que se reunía en la Asamblea. Puesto que las mujeres, los esclavos y los residentes extranjeros estaban excluidos de estos privi-

legios, la democracia se apoyaba de hecho en formas extraconstitucionales de jerarquía, algunas bastante autoritarias. (Incluso al margen de la historia de la esclavitud, las mismas contradicciones continúan siendo verdad para los estadunidenses contemporáneos, a quienes les complace creer que "viven en una democracia", aunque dedican la mayor parte de su vida a instituciones no democráticas como las familias, las escuelas, los lugares de trabajo capitalistas, sin mencionar las organizaciones militares y burocráticas del gobierno. ¡Ey!, miren todos: la democracia va desnuda.) Para los ciudadanos atenienses *isonomía* significaba igualdad ante la ley, igualdad de voz y voto en la Asamblea y la oportunidad equitativa de participar en el Consejo de los Quinientos (la *Boulé*) que establecía la agenda de la Asamblea y ejercía funciones judiciales y diplomáticas importantes. En el consejo cada una de las diez tribus establecidas por la constitución de Clístenes del año 507 estaba representada por cincuenta hombres que eran elegidos por sorteo para un periodo de un año. Cada delegación tribal, en rotación, presidía el comité de toda la comunidad por un periodo de 36 o 37 días. Esta igualdad rotativa es una forma interesante por su subsunción de la jerarquía en y como el principio de *isonomía*. (Veremos algo similar en la medicina hipocrática.) La rotación cumple el feliz ideal aristotélico de un gobierno en el cual los ciudadanos mandan y son mandados, por turno.

Si tomamos como base de comparación los reinos micénico y minoico de otrora, la transformación sufrida por el carácter de la soberanía en el paso de la monarquía a la democracia fue múltiple y radical. Para adoptar la descripción de Vernant del contraste: gobernados en privado, de manera coercitiva y mística desde el palacio, los antiguos reinos, con el tiempo, cedieron terreno a una *polis* en la cual los poderes del gobierno recaían colectiva, equitativa y públicamente en los ciudadanos. Reunidos abiertamente en el centro de la ciudad (el ágora), los ciudadanos deter-

minan, por medio de la razón y la persuasión, las políticas que reconcilian sus intereses privados con los de los demás en bien de lo que es bueno para el Estado... una vez más, en principio. Escribe Vernant:

> El grupo humano ahora se ve a sí mismo de la siguiente manera: junto a las casas privadas e individuales, hay un centro donde se debaten los asuntos públicos, y este centro representa todo lo que es "común", la colectividad como tal. La sociedad humana ya no forma, como dentro del espacio mítico, un mundo en niveles diferentes, con el rey en la cúspide y debajo toda una jerarquía social, donde la posición se define en términos de dominación y sumisión. Ahora el universo de la ciudad-Estado se caracteriza por relaciones igualitarias y reversibles en las cuales todos los ciudadanos se definen en la relación de unos con otros como seres iguales.

Aun así, pese a la reciprocidad, igualdad y colectividad tomadas en conjunto, las polis democráticas continuaron siendo vulnerables a los efectos negativos que tenían los asuntos personales de los ciudadanos. Los atenienses estaban sobradamente conscientes de esto. Al hablar de "la ventaja propia que cada ser por naturaleza percibe como un bien, mientras que por la convención de la ley es hecha a un lado por la fuerza a fin de rendirle honores a la igualdad", en *La república* el sofista Glaucón evoca la misma oposición entre la ley (o la cultura) y el interés propio (o la naturaleza) que marcó la descripción de Tucídides de la guerra civil en Córcira. Esta oposición entre el bien público y el privado era, a juicio de P. J. Brunt, "el origen de los conflictos internos... tan frecuentes en las ciudades griegas y, por lo tanto, origen asimismo del desarrollo de la teoría política griega". Para dar otro ejemplo, pensemos en la orden de Pericles en la "Oración fúnebre" respecto a la necesaria virtud cívica de los ciudadanos: deberían saber que su bienestar privado se alcanza mejor promoviendo los intereses de la ciudad: sen-

timiento apropiado cuando se conmemora a los hombres que murieron en batalla. La bienintencionada máxima de Pericles estaba destinada a ser repetida desde entonces por destacados hombres de Estado, lo cual por lo menos prueba que ha sido necesaria con frecuencia. Pero, por otro lado, en el siglo VI a.C., mucho antes de que Platón y Pericles se preocuparan por el problema político, Anaximandro de Mileto había hecho de la dominación del interés propio mediante la interacción de fuerzas iguales y opuestas el principio del buen orden en el universo entero.

En vez de ser un cosmos ordenado desde arriba por un dios todopoderoso, el universo de Anaximandro era un sistema natural autorregulador, controlado internamente por las concesiones recíprocas de los elementos iguales de los que estaba compuesto. Se debe recordar que el cuerpo que se conserva de la obra de Anaximandro es fragmentario, y sus temas oscuros han sido materia de mucha exégesis, incluyendo, en la era moderna, un comentario no muy esclarecedor de Nietzsche y un acorde heideggeriano repetitivo sobre la presencia del ser. Aun así, el contraste con el cosmos organizado y dominado por Zeus está suficientemente claro y ha sido comentado por muchos, en particular por Charles H. Kahn en su minucioso estudio del *corpus* de Anaximandro en el contexto de las filosofías presocráticas. "Anaximandro —escribe Kahn— niega que cualquier cuerpo o porción elemental del mundo domine a otro; para él son la igualdad y el equilibrio lo que caracteriza al mundo."

Desde el mismo inicio cosmogónico Anaximandro descarta la posibilidad de que un elemento ontológico genere o domine a los otros. El universo no surge del agua ni de cualquier otra de las llamadas sustancias elementales, sino de "alguna naturaleza inagotable y diferente *[ápeiron]*" que produce los cielos y los mundos dentro de ellos. Según la acostumbrada interpretación académica, los componentes elementales que se diferencian del infinito *(ápeiron)* son opuestos binarios como frío y caliente, húmedo y seco; és-

tos se encuentran en una oposición beligerante aunque, por ser iguales, ninguno es capaz de dominar a los otros. Antes bien, los elementos compensan sus injustas invasiones a los otros, proceso que genera las cosas existentes, aun cuando en el curso del tiempo todas esas cosas se convierten de nuevo en sus elementos constituyentes. En un artículo de gran influencia sobre "Isonomía", Gregory Vlastos observó que la solución de Anaximandro al problema de la justicia cósmica, que toma como modelo la justicia civil-política, era por eso completamente diferente a la justicia aristocrática y monárquica de Hesiodo. En lugar de ésta, el orden universal de Anaximandro "responde sustancialmente a la *isonomía*, ya que asume que lo único que mantiene confiablemente la justicia en una comunidad es la distribución equitativa del poder entre sus miembros".

En la cosmografía más amplia de Anaximandro, donde la Tierra se encuentra fija en el centro del universo, equidistante de los ardientes cuerpos de la esfera celestial, existe un sentido similar de la constitución del orden a partir de la lucha de elementos iguales. De nuevo se consigue la estabilidad eterna sin el beneficio de una soberanía externa. La equidistancia parece no sólo una función de distancias iguales sino también de fuerzas opuestas, particularmente con respecto a la Tierra, ya que el universo es frío y húmedo en su centro terrenal y caliente y seco en su periferia celestial. Además, como a menudo lo han notado los clasicistas, esta política cósmica de la Tierra fija se asemeja al orden espacial de la *polis* democrática, con sus muchas casas rodeando al ágora central, donde sus diversos intereses se satisfacen recíprocamente y se ajustan mutuamente.

En el microcosmos ocurre lo mismo que en el macrocosmos: dentro de los cuerpos sanos de los moradores de estas casas también reinaba la *isonomía*. Pues la salud, según el tratado fundacional del médico de finales del siglo VI Alcmeón de Crotona, consiste precisamente en la "*isonomía*" o los "derechos iguales" de los poderes en pugna que consti-

tuyen el cuerpo. (Los textos de Alcmeón enumeran entre estos poderes corporales caliente y frío, amargo y dulce, húmedo y seco, pero probablemente había más.) Por otro lado, en el tratado de Alcmeón la "monarquía" o la dominación de cualquier poder sobre los otros era causa de enfermedad y destrucción. Entre los numerosos testimonios de que esta corpología *isonómica* fue aceptada y subsistió por largo tiempo se encuentra la disquisición en el *Timeo* de Platón sobre la enfermedad causada por un exceso "antinatural", un déficit o cambio de lugar entre las cuatro naturalezas de las que está construido el cuerpo—es decir, tierra, fuego, agua y aire—. En un contexto análogo, Charles Kahn comenta que prácticamente no hay límite para el número de textos que se podrían citar como ejemplo de la visión de la naturaleza como "una interacción dinámica entre fuerzas opuestas", y señala a los sucesores hipocráticos de Alcmeón como los más ejemplares de este "naturalismo del siglo v".

La medicina humoral de los médicos hipocráticos se amplió, y complicó enormemente el funcionamiento del equilibrio al incluir factores ambientales, temporales y temperamentales, entre otros, al mismo tiempo que los tratamientos alopáticos de los doctores hacían de este equilibrio un principio de práctica, así como de teoría. En el tratado hipocrático sobre *La naturaleza del hombre*, los humores (por ejemplo, la *flema*) están ligados a las estaciones (en este caso el invierno) por la mediación de un elemento primario común (el frío). La salud consistiría, entonces, en un sistema de igualdad rotacional con cada uno de los cuatro humores —la flema, la sangre, la bilis amarilla y la bilis negra—, cada uno de los cuales predominaba en la estación apropiada. Los tratamientos hipocráticos, además, consistían en prescribir el contrario del elemento que estaba fuera de proporción, como comida considerada fría para curar fiebres o baños tibios para la tos seca. Una consecuencia crucial de este principio de alopatía —que por cierto todavía sigue teniendo uso terapéutico— es que la medicina

se une a la política en un escenario en el que la *isonomía* es una *praxis*, es decir, un principio de acción pragmático y deseable. Esto ayuda a explicar cómo la medicina de los humores de los doctores hipocráticos, tal como la aplicó más tarde Galeno, el médico del siglo II d.C., pudo ser reproducida con alusiones políticas mucho después, en el siglo XVIII, por el famoso apóstol del equilibrio de los poderes, John Adams. "Algunos médicos —escribió— han pensado que si fuera posible mantener en perfecto equilibrio los diferentes humores del cuerpo, éste podría ser inmortal; y lo mismo pasaría con un cuerpo político, si el equilibrio de poder siempre pudiera ser exactamente el mismo." Esto es lo que se podría llamar una "estructura a largo plazo".

Otra es la famosa doctrina de Empédocles de las cuatro "raíces": fuego, aire, agua y tierra, los elementos que constituyen todo lo existente. Los filósofos y médicos del siglo VI ya estaban desarrollando teorías de la formación de las cosas a partir de elementos primigenios opuestos, como caliente y frío, pesado y ligero, húmedo y seco. Empédocles (495-435) buscó limitar los elementos a cuatro; resulta interesante que los caracterizó primero, en un registro jerárquico, como dioses, aunque todo, desde los árboles y las personas hasta los pájaros, las bestias y los inmortales dioses, estaba compuesto por su naturaleza como sustancias iguales, unidas y separadas por las fuerzas iguales y contrarias del Amor y los Conflictos. Se trataba de una metafísica general de lo que es: una ontología que, como el universo de Anaximandro, el cuerpo hipocrático o la democracia ateniense, se basa en la compensación de cualidades o fuerzas iguales. O como lo expresa la máxima de Heráclito: "La oposición trae concordia. De la discordia viene la armonía más justa".

Como principio de orden, la *isonomía* era dominante en la Atenas del siglo V, pero por supuesto, ni entonces ni después excluyó al pensamiento jerárquico, en particular entre los maestros filosóficos. (De hecho, los antiguos dualismos griegos parecen desafiar la observación de Lévi-Strauss de

que los opuestos binarios están jerarquizados característicamente y probablemente son inestables. Pero por otro lado, el problema puede ser el ideal de la igualdad absoluta de los elementos opuestos, en lo que a la práctica respecta, y no sólo en la antigua Grecia.) Los diálogos *Político* y *Timeo* de Platón brindan teorías del orden del mundo en las que éste es estructuralmente semejante al que impuso el soberano Zeus al derrotar a los alborotadores Titanes. Todas las cosas que están compuestas del todo o en parte de materia, o todas las cosas visibles, tienen una tendencia natural a caer en un "movimiento desordenado y discordante", por lo que su estado original es de anarquía, hasta que Dios las pone en orden. "Dios implantó en ellas proporciones tanto en sus relaciones consigo mismas como en sus relaciones con las demás, en la medida en que era posible que estuviesen en armonía." Lo mismo ocurre con la famosa cosmología aristotélica, aun cuando también resulta abstracta por la eliminación de antiguas figuras míticas, a las que les rinde un homenaje similar, conservando el sentido de un orden mundial establecido de manera divina que halla su fuente suprema en el motor inmóvil. El motor inmóvil transmite el eterno movimiento de la esfera celestial más alta, que a su vez da ímpetu a un panteón de motores menores de esferas más bajas, hasta el motor que mueve las cambiantes cosas sublunares.

En este mismo tenor, pero con un registro humano-político, vivir en una Atenas largo tiempo comprometida con la *isonomía* no le impidió a Platón imaginar una república gobernada por una elite de los cultos y de buena cuna. Su propia sabiduría, virtud y autocontrol les permitiría a los guardianes dirigentes restarles fuerza a los deseos mezquinos de la mayoría. En virtud de su autocontrol, podrían dominar el variopinto catálogo de apetitos, placeres y dolores que Platón atribuía a las mujeres, a los niños, a los esclavos y a "la plebe innoble, de los que son hombres libres sólo de nombre". Pues en el alma tripartita de los cultos, la parte

racional, con la ayuda de la parte espiritual, es capaz de gobernar el alma concupiscente, que en todos es la parte más grande y "por naturaleza la que más insaciablemente busca ganancia". El espíritu y la razón deben vigilar los apetitos y los deseos. De lo contrario, engrandeciéndose con los placeres corporales, "el alma concupiscente, ya no limitada a su propia esfera, intentará esclavizar y gobernar a quienes no son sus súbditos naturales y cambiar por completo la vida del hombre". Se debe notar la política subsumida del equilibrio necesario para la salud del alma jerárquica. También se debe observar que el alma concupiscente toma *su* lugar entre Pandora y Eva en una antigua genealogía matrilineal de la culpa por la destructiva codicia de los hombres. Y nótese finalmente que la oposición entre el alma racional entrenada y el alma concupiscente naturalmente insaciable reproduce en el microcosmos la misma antítesis de convención e interés propio natural que hemos observado en Tucídides y otros. Y todavía tenemos que ver que a pesar de su antipatía por los sofistas de su tiempo, la ciencia del alma de Platón sigue en este sentido sus acostumbradas distinciones entre naturaleza y cultura, como también lo hizo la de Aristóteles.

Ya sea en el modo dominante de una metafísica igualitaria o en el sistema subdominante de la jerarquía, en toda la antigua cultura griega se puede encontrar la misma noción de la resolución de un conflicto subyacente de elementos. Sin embargo, cuando se trata de determinar cuál es el principal motor entre las esferas culturales relevantes, los clasicistas, que trabajan sobre principios teóricos vagamente durkheimianos o marxistas emanados de la práctica social, coinciden en general en que la condición fundamental es la política. Lo cosmológico, lo fisiológico, etc., son reflejos de lo político. En particular, se ha afirmado que con el surgimiento de la ciudad democrática la *isonomía* prevaleció sobre la *monarquía* en las ideas de naturaleza, tal como había triunfado de hecho en las prácticas de la sociedad. La

naturaleza se modelaba sobre la ciudad-Estado igualitaria, tal como el cosmos de Anaximandro, por ejemplo, parece reflejar la *polis* terrenal. Entre otros problemas, sin embargo, esta reducción simplificadora no explica las complejas temporalidades y dialécticas que históricamente estaban en juego.

Es muy posible que la *isonomía*, como sabemos, fuera en primer lugar un valor aristocrático, y en cualquier caso, en su condición de ideal, era una precondición de la *polis* democrática de finales del siglo VI, así como fue una consecuencia de la misma. (El principio aquí es el de Marx, cuando dijo que el peor de los arquitectos es mejor que la mejor de las abejas, porque el primero es capaz de erigir el edificio en su imaginación antes de levantarlo en la realidad.) No podía haber una correlación simple entre la *isonomía* en la ciudad y la oposición equilibrada en la naturaleza. El sistema del cuerpo de Alcmeón puede haber sido democrático, basado en los "derechos iguales" de sus componentes, pero su tierra natal no lo era: Crotona era entonces una estrecha oligarquía que se distinguía por sus serias injusticias. Claramente, la *isonomía* no era sólo una "superestructura" que coronaba una "infraestructura" práctica. Como en el caso de las célebres tortugas* infinitas, estaba presente en todas las estructuras, hasta llegar a la naturaleza fundamental de las cosas. Estaba en la base cultural.

El punto crítico es que para los antiguos griegos las fronteras entre sociedad y naturaleza no estaban delimitadas de manera tan rígida o vigiladas de forma tan analítica como lo están en la imaginación académica moderna. Alcmeón describe una condición enferma y desequilibrada del cuerpo en términos políticos; Tucídides describe una condición discordante de la ciudad en términos de enfermedad. Sir Ernest Barker ofrece un ejemplo pitagórico de una base

* "Turtles all the way down", expresión acuñada por Stephen Hawking en *A Brief History of Time* para referirse a una antigua concepción del mundo. [E.]

natural de lo político derivado de la proposición de que la justicia es un número cuadrado. Un número cuadrado es la perfecta armonía, ya que está compuesto de partes iguales, y el número de partes es igual al valor numérico de cada parte. "Así la justicia está basada en la concepción de un estado compuesto de partes iguales." En *Las fenicias* de Eurípides aparece un argumento similar en la súplica de Yocasta a su hijo Etéocles para que comparta el gobierno del Estado con su hermano Polinices:

> La Igualdad estableció las medidas y los pesos/
> de los hombres.
> Les dio números. El ojo ciego de la noche
> con el día divide igual el círculo del año...
> Así que el sol y la noche son sirvientes de la humanidad.
> ¿Y tú no vas a consentir compartir tu casa
> en partes iguales con él? Entonces, ¿dónde/
> está la justicia?

Charles Kahn señala que este intercambio de la sociedad y la naturaleza era tradicional en la antigüedad griega. Lo que ciertos filósofos del siglo V querían establecer, dice, era su separación. Más específicamente, la sociedad y la naturaleza se definieron como contrarios "a consecuencia de ciertas controversias del siglo V respecto a la *physis* [naturaleza] y el *nomos* [convención]". Aquí estaba el dualismo que establecía el fundamento natural de nuestro Triángulo Metafísico: la naturaleza humana presocial, antisocial, que los sistemas culturales de igualdad y jerarquía se esfuerzan por controlar.

Los sofistas eran los usuales sospechosos. Hablando del "linaje tenaz" del dualismo *nomos-physis* en la cultura política de Occidente, Giorgio Agamben señala:

> La polémica sofista contra el *nomos* y a favor de la naturaleza (que se desarrolló con una urgencia cada vez mayor durante el

curso del siglo IV) puede considerarse la premisa necesaria de la oposición entre el estado de naturaleza y la "comunidad nacional" que Hobbes plantea como base de su concepción de la soberanía.

Por supuesto, el linaje también debería incluir a Tucídides, quien fue una inspiración para Hobbes y un escucha de los sofistas, en particular de Gorgias y Antifonte. Sin olvidar a los antepasados más remotos, ya que los sofistas difícilmente fueron los primeros en establecer inferencias proféticas del conflicto entre la naturaleza humana y la ciudad, aunque sus predecesores no necesariamente emplearon las categorías *physis-nomos* como tales en su acepción del siglo V. Una humanidad salvaje y codiciosa había sido el enemigo del buen orden por lo menos desde Hesiodo. Después vinieron los poetas. "La naturaleza lo dispuso, sin importarle la ley", se lee en un fragmento de Eurípides. A la inversa, en *Antígona* de Sófocles a la ley de la ciudad no le importan los sentimientos de la familia. Se trata de una cuestión de parentesco que necesitaremos retomar, así como también el principio antagónico general de una naturaleza buena, que implica una cultura mala. De todas las posibles variantes del dualismo *nomos-physis,* dependiendo de cuál de los dos se privilegie como bueno y cuál se considere se impone sobre el otro, el sentido "rousseauniano" de una naturaleza pura y una cultura corrupta sólo ha sido sobrepasado por su contrario "hobbesiano" en el largo curso de la historia occidental; o más bien ha sido arrastrado con el segundo, así como la original condición edénica del hombre se evoca por la tristemente célebre caída en el mal. De todos modos, desde finales del siglo V a.C., como indica Agamben, nuestra antropología nativa se ha aferrado tenazmente a las opiniones sombrías de los sofistas sobre la naturaleza humana y regresado a ellas una y otra vez. Abocada particularmente a su propio bien e impulsada a una competencia brutal con sus compañeros, ésta es la bestia

con la que debe enfrentarse la cultura, muy frecuentemente sin éxito.

¿Qué posibilidad tendría la cultura si fuera sólo un conjunto de asuntos locales, variables, de creencias y costumbres, en comparación con las predisposiciones conductuales que estaban arraigadas en la especie y en los imperativos de cada individuo? "Las cosas justas y las cosas correctas —como dijo Aristóteles— se caracterizan por una diversidad tan grande que llegan a parecer bien por costumbre *[nomos]* y no por naturaleza *[physis]*." Aristóteles no era sofista, por supuesto, pero era un gran admirador de lo natural, de su autenticidad o incluso de su legitimidad; de ahí su percepción, compartida por muchos, de la diferencia cultural como evidencia de un agente simplemente humano en contraste con la autodeterminación de las cosas naturales. Las propiedades de las cosas naturales están más allá de la posibilidad de ser modeladas por la intención o la adaptación humana. Arroje mil veces una piedra al aire: no flotará sino que caerá necesariamente a tierra conforme a su naturaleza esencial. Arthur Lovejoy y George Boas observan que en el tiempo de Aristóteles la *physis* llegó a significar, "en el vocabulario de la cosmología y la metafísica, las cualidades objetivas o las realidades independientes del mundo externo, y por lo tanto expresaba el concepto abstracto de objetividad". En efecto, dos mil años antes de que en la cultura científica de Occidente se desarrollara la idea de las invariables "leyes de la naturaleza", la fórmula ya se había acuñado en la Antigüedad, específicamente en referencia a los deseos que tienen las personas o los grupos más fuertes de dominar y obtener ventaja de los más débiles. Ésta era la "ley de la naturaleza", sostenía el sofista Calicles en el diálogo *Gorgias*, y Tucídides pinta a los atenienses diciéndoles algo muy similar a los desafortunados melios a los que estaban sitiando (estos textos se mencionarán de nuevo más adelante). Adviértase que la *physis*, como entorno de necesidad independiente, no tiene sujeto —a excep-

ción, tal vez, de la referencia a que Dios creó el mundo— y, en consecuencia, en los humanos se refiere a los aspectos de la conducta de los que no son responsables: los impulsos involuntarios e inherentes a la constitución del hombre. La ausencia de sujetos es una cualidad distintiva de la forma en que Occidente ha imaginado la "naturaleza", de nuevo en contraste con los muchos otros pueblos que viven en mundos imbuidos de subjetividad, en un cosmos habitado por el Sol, la Luna, las estrellas, los animales, las montañas, los truenos, las cosechas y otras personas no humanas.

En la perspectiva de los antiguos griegos el *nomos*, como materia de la acción humana, se conoce y se practica de manera subjetiva. De ahí su contingencia e inestabilidad, e incluso su inferioridad respecto a la naturaleza por lo que toca a la realidad. El ateniense de las *Leyes*, hablando de un argumento sofista que intenta desmantelar, dice de la creación humana surgida tardíamente, el arte, en comparación con la naturaleza:

> El arte [...] tan perecedero como sus creaciones, ha dado a luz a ciertos juguetes con poca sustancia real, simulacros tan imprecisos como las artes mismas, como aquellos que surgen de la pintura, la música y otras actividades afines... El arte de gobernar en especial, dicen, es algo que tiene poco en común con la naturaleza, pues es principalmente una empresa de arte; la legislación, asimismo, no es un asunto de naturaleza sino enteramente de arte, y sus posiciones son irreales.

Trátese del arte, la ley, la política o la costumbre en general, estos *nomoi* creados por el hombre tienen todos los atributos de las cualidades de percepción secundarias (lockeanas), como caliente y frío, amargo y dulce. Pero lo que resultó peor para la carrera posterior del concepto de cultura en el pensamiento occidental autóctono es que el *nomos* adquirió el sentido de algo falso en comparación con la autenticidad y la realidad de la naturaleza. Hecha por el

hombre y artificial, la cultura no era verdadera tal como lo era la naturaleza. Lovejoy y Boas escriben:

> Se trató obviamente de un fenómeno éticamente importante en la historia lingüística que la expresión *[nomos]*, que por lo general significaba "por ley" o "de acuerdo con costumbres y convenciones aceptadas", también tomara el sentido, no sólo de "subjetividad", sino de último este adverbio con acuerdo a una connotación poco favorable, es decir, "erróneamente".

La idea de que la naturaleza es verdadera y la cultura falsa motiva a las antropologías complementarias de largo plazo, a las que me he referido muy simplificadoramente como rousseaunianas y hobbesianas; ambas privilegian a la naturaleza sobre la cultura, al mismo tiempo que aceptan sentidos antitéticos de lo natural. La primera concepción, que la naturaleza es pura y buena pero generalmente se hace esclava de la cultura, ha persistido en algunas visiones nostálgicas de la Edad de Oro de Cronos, el Jardín del Edén y el Buen Salvaje —en los albores de la Edad Moderna la existencia de este último se reportó en varias ocasiones en los Estados Unidos y en Tahití—. La medicina hipocrática y la galénica también aportaron su práctica a esta idea, ya que concebían la salud como el estado natural del cuerpo y el tratamiento consistía en corregir un equilibrio no natural o dejar que la naturaleza siguiera su curso. La autenticidad de la naturaleza humana está detrás del llamado a la ley natural y a una variedad de posiciones mejoradoras y a veces utópicas sobre los derechos humanos naturales y la moralidad universal. Recientemente la benevolencia de la naturaleza, una vez más por oposición a la corrupción de la cultura, ha resurgido en forma de mercancía con productos como la comida orgánica y el agua embotellada de los manantiales puros del "primitivo" Fiji —que en sus envases de plástico tal vez sí constituya un buen "cultivo", pero de bacterias—. La visión complementaria y sombría de la naturaleza hu-

mana ha tenido las mayores vinculaciones estructurales, como se puede ver en la variedad de relaciones entre la avaricia natural y el orden cultural concebidas por los sofistas y su compañero de viaje, en este respecto, Tucídides. Ellos prácticamente establecieron el programa teórico para la corriente de pensamiento social que por siglos habría de dominar en Occidente.

A diferencia de la fe de Protágoras en que, con la ayuda de los dioses, el sentido de la justicia de los hombres y el respeto mutuo dominarían las inclinaciones antisociales de éstos, la mayoría de esos argumentos fueron realmente cínicos. Un ejemplo extremo podría ser la irrupción prepotente de Trasímaco en *La república*, donde afirma que "lo justo no es sino la ventaja del más fuerte". Según este argumento, la sociedad misma, en su estructura, es el reflejo directo del interés propio de la parte más fuerte, ya sea con los muchos en las democracias, los pocos en las oligarquías o el uno en las tiranías. Por eso el orador Lisias afirma: "Lo primero que se debe tener en mente es que ningún hombre es por naturaleza un oligarca o un demócrata, sino que cada uno se esfuerza por establecer el tipo de constitución que le será favorable". La implicación es más bien semejante al principio benthamita de que la sociedad no es nada más que las disposiciones sedimentadas por la lucha de los hombres en pos de sus propios intereses. Más compleja y actualizada, sociobiológicamente hablando, en buena medida por apelar a los precedentes animales, es la compleja perorata de Calicles en el *Gorgias* en el sentido de que las instituciones de buen orden y noble sentimiento no son más que mistificaciones del amor propio natural, y por ello son mucho más frágiles. Estos *nomoi* aparentemente buenos son las armas con las que la mayoría débil lucha para obtener ventajas contra una minoría más fuerte. Al promover la justicia y el juego limpio, haciendo pasar así su interés privado un pensamiento colectivo correcto, los muchos más débiles se aseguran una ventaja que no merecen naturalmente, en la

medida en que han sido capaces de avergonzar a los pocos e impedir que ejerzan su fuerza, que es mayor. De todos modos, dice Calicles, cuando lo que es correcto por naturaleza se vuelve así incorrecto por convención, la sociedad será vulnerable a la ley de dominación de aquel que pueda aplicarla. Ya sea que hablemos de animales, Estados o razas de la humanidad, la naturaleza deja claro que es correcto que los más fuertes tomen ventaja sobre los más débiles, los mejores sobre los peores, los más capaces sobre los menos:

> ¿Pues qué justificación tenía Jerjes para invadir Grecia o su padre para invadir Escitia? Y existen innumerables ejemplos similares que se podrían mencionar. Pero me imagino que estos hombres actúan de acuerdo con la verdadera naturaleza de lo justo, sí, y, por el cielo, según la propia ley de la naturaleza, aunque tal vez no la ley que nosotros formulamos. Moldeamos a los mejores y los más fuertes de nosotros, apresándolos como a cachorros de leones, y con hechizos y encantamientos los convertimos en esclavos, diciéndoles que deben satisfacerse con la igualdad, y que esto es lo correcto y lo justo. Pero si surge un hombre dotado de una naturaleza suficientemente fuerte, se sacudirá todos estos controles, romperá sus cadenas y se liberará. Y pisoteando nuestros pedazos de papel, nuestros hechizos y encantamientos, y todas nuestras convenciones antinaturales, quien antes fue nuestro esclavo se levanta y se revela como nuestro amo, y entonces resplandece la verdadera justicia de la naturaleza.

Cuando en el famoso "Diálogo Melio" de Tucídides los atenienses invocan la misma ley de dominación, uno podría pensar que la "naturaleza humana" había alcanzado ya su moderna función occidental como amplia excusa para prácticas culturales éticamente problemáticas —como la subordinación de las mujeres, la monogamia serial o el amor al dinero—. Al culpar a la naturaleza del aspecto negativo de estas acciones, la contradicción moral —como aquella en-

tre el imperialismo y la igualdad democrática *(isonomía)*—se pone fuera de toda responsabilidad, en particular de la de aquellos que se benefician de la misma. Así, los atenienses hablaban como si no tuvieran otra opción que gobernar a los débiles melios. Porque sus designios imperiales expresaban simplemente una ley universal y eterna de la naturaleza:

> De los dioses creemos, y de los hombres sabemos, que por una necesaria ley de la naturaleza gobiernan siempre que pueden. Y no es que seamos los primeros en hacer esta ley, o en cumplirla una vez que ha sido hecha. Encontramos que existía antes que nosotros, y la dejaremos existir para siempre después de nosotros; todo lo que hacemos es usarla, sabiendo que tú y todos los demás, por tener el mismo poder que nosotros, harían lo mismo que hacemos.

La *Historia* de Tucídides ofrece las más poderosas permutaciones del dualismo naturaleza siniestra-cultura frágil, ya que logró formular la relación de muy diferentes formas, incluyendo varias que se contradecían entre sí. Y cuando no podía, cuando le resultaba inconveniente recurrir a la naturaleza humana, se olvidó de ella. Con respecto a la ley del "gobierno de los que puedan" en el "Diálogo Melio", Tucídides parece haber olvidado el importante pasaje del libro I donde hace que los corintios les reprochen a sus aliados espartanos que no actúan como los dominantes atenienses, aunque tengan el mismo poder para hacerlo. De hecho, a diferencia de los atenienses, que ambicionan el poder incluso más allá de sus medios, los espartanos suelen intentar menos, en este sentido, de lo que podrían lograr. Éste es uno de los pasajes críticos del texto de Tucídides porque establece las diferencias temperamentales entre los espartanos y los atenienses que ayudan a explicar sus diferencias en política exterior y estrategia militar, de lo cual se podría concluir que en más de una forma los espartanos tenían una naturaleza humana imperfecta.

Pero, por otro lado, el deseo natural de poder tiene algunos efectos contradictorios, en la medida en que Tucídides lo responsabilizó tanto de la revolución en Córcira como del imperialismo ateniense: en el primer caso dice que el deseo de poder "era el enemigo de toda superioridad", aunque en el segundo es la motivación de ésta. Sin embargo, éste es sólo uno de los muchos ejemplos en los que la naturaleza humana ora crea la cultura, ora la destroza. En otra permutación *nomos-physis*, Tucídides ve la cultura como un disfraz benéfico de la naturaleza humana, interesada sólo en sí misma y siempre lista para estallar con furia destructiva. La guerra civil en Córcira fue el primero de muchos conflictos de ese tipo, cuyas causas yacen en el "deseo de poder que surge de la codicia y la ambición" del hombre; a la vez, sin embargo, los líderes de estos conflictos "buscaron obtener recompensas en esos intereses públicos que fingían apreciar", incluso mientras provocaban el desorden bajo "las más justas pretensiones: por un lado, al grito de la igualdad política para el pueblo; por otro, con la defensa de una aristocracia moderada". Así, la cultura es la forma social de los impulsos naturales, o bien, cuando no lo es, cuando la ciudad está organizada bajo principios de justicia, moralidad, igualdad y otros nombres bellos, es sólo una mistificación superficial de una naturaleza humana más amante de la verdad y más fuerte. En un debate en la Asamblea ateniense sobre el destino de la ciudad rebelde de Mitilene, Diodoto observa: "En resumen, es imposible prevenir —y sólo una gran simplicidad puede esperar hacerlo— lo que hace la naturaleza humana una vez que se lo propone, por la fuerza de la ley o por cualquier otro medio de disuasión".

Sí, cualquiera: la naturaleza humana como orden o desorden, la forma cultural o su antítesis natural, manifiesta o sujeta a mistificación... todo es naturaleza humana. Ésta es una historiografía que nunca pierde, en la cual es propio de la naturaleza humana actuar en contra de la naturaleza hu-

mana... con lo que se la convierte en el campeón invencible de peso completo de la historia mundial.

Todavía reina en los designios imperiales de los Estados Unidos respecto de la historia mundial, sólo que el interés propio inherente que se propagaría ha sido rebautizado como "libertad individual". Por lo demás, el proyecto estadunidense de democracia neoliberal para todos funciona bajo la misma antigua premisa de la superficialidad de la cultura y su vulnerabilidad a la sed adquisitiva natural del hombre, tal como lo impone el gobierno de los más fuertes. ¿Cuál era aquella frase de *Full Metal Jacket*, el filme sobre la guerra de Vietnam? Algo así como: "Dentro de cada miserable asiático hay un estadunidense que espera salir". Se asume que si la preocupación innata por uno mismo (también conocida como "el deseo de libertad") que es común a la humanidad puede ser liberada de las idiosincrasias culturales locales, de ser necesario aplicando el tipo de fuerza que cualquiera puede entender, otros pueblos serán tan felices y buenos como nosotros. En un libro reciente sobre la guerra de Irak, George Packer comenta que la famosa respuesta del entonces secretario de Defensa de Estados Unidos al saqueo posterior a la conquista del país: "esas cosas pasan", convierte al señor Rumsfeld es un perfecto sofista:

> Las palabras de Rumsfeld, que pronto se volvieron tristemente célebres, implicaban toda una filosofía política. El secretario de Defensa contemplaba la anarquía y veía las primeras etapas de la democracia. En su opinión y en la de otros miembros de la administración, la libertad era la ausencia de coacción. La libertad existía en la naturaleza humana imbuida de divinidad, no en las instituciones y las leyes creadas por el hombre. Si se elimina una tiranía de 35 años crecerá en su lugar la democracia, porque en todos lados la gente quiere ser libre.

CONCEPTOS ALTERNATIVOS DE LA CONDICIÓN HUMANA

Quizá la antítesis entre naturaleza *(physis)* y cultura *(nomos)* se convirtió en un problema con el origen del Estado y su intromisión en los lazos "naturales" de parentesco; no obstante, aún cabe preguntarse por qué fue en Grecia, y no en muchas otras sociedades que experimentaron el mismo desarrollo. En cualquier caso, parece justo decir que los conflictos dramáticos entre el parentesco y la ciudad, que desde Homero eran un topos retomado por los poetas, involucraban esta reflexión sobre la división naturaleza-cultura. En *Antígona* de Sófocles la tragedia es inherente a las incompatibilidades entre los principios de la familia y las prescripciones de la polis, como se encarna en el desafío de Antígona a Creonte, tirano de Tebas. Al prohibirle enterrar a su hermano porque éste era un enemigo de la ciudad, y había muerto en un ataque contra ésta, Creonte pone las leyes del Estado por encima de la obligación de Antígona con su familiar. Creonte es intransigente, pero sólo hasta que se convierte en víctima de la misma oposición, cuando su propio hijo es víctima mortal de su política civil. Para nuestros propósitos la moral puede ser algo más que otra variante del antiguo dualismo naturaleza buena/cultura mala. El argumento de la obligación familiar implica concepciones de la condición humana inimaginables en las filosofías de la naturaleza humana que recibimos, pues ¿qué significa el "interés propio" cuando los seres y los intereses son relaciones transpersonales, más que predicados de individuos?

Más allá de las controversias actuales sobre la naturaleza humana y sus supuestos complementos culturales, la tradición occidental ha albergado por mucho tiempo una concepción alternativa del orden y del ser, que los antropólogos han estudiado con frecuencia: la comunidad de parentesco. Es verdad que en Occidente ésta es la condi-

ción humana que no se percibe, a pesar de que (o quizá debido a que) la familia y las relaciones familiares son la fuente de nuestros sentimientos y apegos más profundos. Al ignorarlas, nuestras filosofías de la naturaleza humana provienen en general de la sociedad a mayor escala, organizada de acuerdo con principios radicalmente diferentes. Lo que gustamos de considerar naturaleza humana consiste sobre todo en las inclinaciones de los varones adultos (burgueses), en buena medida con la exclusión de mujeres, niños y ancianos y el descuido comparable del principio universal de la sociabilidad humana, el parentesco. Se podría pensar que la naturaleza humana comienza en el hogar; pero por otro lado tendría que ser concebida como algo diferente del interés propio, puesto que la caridad ya siempre había estado ahí. La contradicción latente puede ayudar a explicar algunas recomendaciones sorprendentes en materia de subjetividad y comunidad de parentesco por parte de los antiguos. Tanto Platón como san Agustín formularon un amplio sistema de parentesco de sistema hawaiano como el más apropiado modelo de sociedad para la humanidad: san Agustín afirma que esta concepción de la humanidad como familia fue el orden social original decretado por la divinidad; Platón, que era la sociedad civil ideal entre las clases ilustradas de su república utópica. En el sistema de parentesco hawaiano todos están emparentados con todos a través de los lazos primarios de madre, padre, hermano, hermana, hijo e hija. No fue casual —opinaba san Agustín— sino por amor universal que Dios nos hizo descendientes de un solo antepasado, de modo que toda la humanidad es una sola familia. El obispo de Hipona también se anticipó un milenio y medio, más o menos, a la famosa explicación de E. B. Tylor sobre el tabú del incesto ("cásate con alguien de afuera o extínguete"), al sostener que la prohibición de uniones dentro de la familia multiplicaría el número de relaciones de parentesco y, en consecuencia, haría crecer sus redes de apoyo. (Uno tendría

una hermana, una esposa y parientes políticos en lugar de tener exclusivamente una hermana casada y la familia natal.) Cuando hablan así de la comunidad de ascendencia común, de la estrategia de abarcar a los familiares distantes en las relaciones primarias (los sistemas de parentesco clasificatorios), del tabú del incesto y del casamiento con alguien de un grupo ajeno (exogamia), estas antiguas antropologías ya percibían el parentesco como un orden colectivo.

De todos modos, fue Aristóteles quien, en la *Ética nicomáquea,* plasmó la que parece seguir siendo la mejor determinación de lo que es el parentesco. Al leer lo que escribe Aristóteles sobre la amistad entre los parientes, se podría estar leyendo a Marilyn Strathern (sobre la Cordillera Central de Nueva Guinea) o a Janet Carsten (sobre los isleños de Indonesia) en sus análisis sobre el parentesco como relaciones con otros, intrínsecas a la identidad objetiva y al ser subjetivo de una persona. Así, para Aristóteles, los parientes son la misma entidad en diferentes sujetos; los niños son los otros yos de sus padres; y los hermanos, primos y otros parientes son personas que se pertenecen entre sí, aunque en distintos grados:

> Los padres aman a los niños como a algo que es parte de su sustancia misma (ya que nacieron de sus entrañas como si fueran sus otros yos, resultantes de la separación), pero los hijos aman a sus padres porque a partir de ellos surgieron, y los hermanos se aman entre sí en virtud de que surgieron de las mismas fuentes: la identidad de su relación con ellos produce lo mismo en cada uno (de ahí que la gente diga "misma sangre", "misma raíz", y cosas por el estilo). Son, entonces, en cierta forma la misma entidad, aunque en diferentes sujetos [...] De ellos se deriva la pertenencia que sienten entre sí los primos y otros parientes, ya que existe en virtud de que tienen los mismos orígenes, si bien algunos de ellos se pertenecen más cercanamente, mientras que otros son más distan-

> tes, según si las fuentes ancestrales comunes sean cercanas o lejanas (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, libro octavo, cap. XII). Si se me permite abstraer el principio general, el parentesco es una relación mutua del ser. Los parientes son miembros uno del otro. Su reciprocidad puede ser la identidad del ser, como entre los hermanos o los descendientes de un antepasado común; o puede implicar pertenecerse unos a otros en una relación recíproca y complementaria, como la de esposo y esposa. En cualquier caso, la relación con el otro —y en ese sentido el otro mismo— es intrínseca a la propia existencia.

Aristóteles habló primordialmente del parentesco de la identidad, de una misma entidad en diferentes sujetos, engendrada por nacimiento y ascendencia y objetivizada por la sustancia corpórea compartida; de ahí que se hable de gente de la misma cepa o de la "misma sangre". Sin embargo, al darle prominencia sólo al parentesco del mismo tipo o de ascendencia común, su concepto de parentesco estaba incompleto. Era una reflexión temprana sobre la distinción occidental de viejo cuño entre el carácter natural del parentesco por nacimiento o por "sangre" y las relaciones afinales por matrimonio o por ley: la misma oposición de *physis* y *nomos* que David Schneider distingue en un célebre estudio sobre el parentesco estadunidense moderno. Aun así, este privilegio que se da al parentesco consanguíneo no es necesariamente un sesgo del parentesco en todos lados, ni tampoco, siquiera, la definición de la pertenencia al grupo de "personas iguales". Los etnógrafos hablan de pueblos que establecen un parentesco solidario de identidad sobre varios principios, incluyendo la residencia común, la historia común, los derechos comunes sobre la tierra, el intercambio de obsequios, la provisión de alimentos y los recuerdos compartidos, entre otras formas de constituir la reciprocidad del ser. Huelga decir que, de no ser por los delirios sociobiológicos en la materia, la determinación de las relaciones de parentesco

no necesariamente es genealógica y no tiene que entrañar sentido alguno de la identidad corpórea de las personas reconocidas como parientes: no hay necesidad alguna de una sustancia compartida. Sin embargo, lo que es universalmente válido en la descripción del parentesco que hace Aristóteles como la entidad única de diferentes sujetos es la ética de la identidad: el mandato de que los parientes deben sentir amor uno por el otro. Respecto a su identidad común son iguales, aunque podrían diferenciarse en otras formas, y la relación económica genérica entre ellos debe ser de ayuda mutua. En una ocasión E. B. Tylor dijo que en inglés las palabras *kinship* ["parentesco"] y *kindness* ["amabilidad"], tienen una raíz común, un origen que expresa de manera sumamente afortunada uno de los principios fundamentales de la vida social.

Sin embargo, pese a esta ética de amor y ayuda mutua, un grupo de parentesco de la "misma gente" o de la "propia gente" no se puede reproducir a sí mismo, ya que el tabú del incesto lo priva de la capacidad generativa necesaria e impone su dependencia de los otros, externos, que satisfacen la necesidad. Los intercambios matrimoniales que transfieren a miembros de un grupo a las unidades domésticas de otros llevan a cabo la circulación de los poderes de la vida, constituyendo así vitales relaciones de parentesco de diferencia, alianzas con otros que crean niños como seres complementarios. (Estas transferencias por lo general implican la contribución reproductiva de los hombres en los órdenes matrilineales, de las mujeres en los patrilineales, o de ambos en otros esquemas de parentesco.) La relación afinal es, por lo tanto, una forma experiencial, de la vida real, del gran dilema místico de la condición humana: que las personas de verdad dependen de poderes *sui generis* de vitalidad y mortalidad de los que no son ni autoras ni maestras, poderes que más bien existen fuera de sus comunidades autoorganizadas. Si la gente controlara de verdad su propia existencia, no moriría. Tampoco controla los

elementos, las estaciones u otras condiciones de ese tipo de las que depende su bienestar. De ahí los frecuentes y difundidos informes etnográficos que vinculan a los parientes afinales con los seres cósmicos que gobiernan el destino humano, ya que los primeros son capaces de dar o quitar la vida a través de las transacciones del matrimonio. Incluso los dioses importantes pueden ser parientes políticos, y los parientes políticos importantes pueden ser dioses. De ahí se deriva también, como comentó brillantemente Edmund Leach, que "las relaciones de alianza son vistas como influencia metafísica". Las bendiciones y las maldiciones pasan a través de los lazos. Tanto en lo que se refiere al parentesco, como en las relaciones con el cosmos en general, la alteridad es una condición de la posibilidad de ser.

Los informes etnográficos hablan del "yo transpersonal" (indígenas estadunidenses), del yo como "una sede de relaciones sociales compartidas o de biografías compartidas" (islas Carolinas), de las personas como "el sitio plural y compuesto de las relaciones que las producen" (Cordillera Central de Nueva Guinea). Roger Bastide, en una referencia general al concepto africano de "el individuo", escribe: "Éste no existe excepto en la medida en la que está 'afuera' y es 'diferente' de sí mismo". Claramente, en estas sociedades el yo no es sinónimo del individuo delimitado, unitario y autónomo que conocemos: él en particular, como sucede en nuestra teoría social, si no en nuestra práctica de parentesco. En cambio la persona individual es sede de múltiples yos con quienes está unida en relaciones mutuas de ser, incluso si, por la misma razón, el yo de cualquier persona está más o menos distribuido entre otros. La reseña que hizo McKim Marriott de este fenómeno en la India atrajo por primera vez la atención antropológica:

> En el sur de Asia no se piensa en las personas —actores individuales— como "individuos", es decir, como unidades indivi-

siblemente delimitadas, como lo son para gran parte de la teoría psicológica y social de Occidente, así como para el sentido común. Más bien parece que en general en el sur de Asia se piensa que las personas son "dividuales" o divisibles. Para existir, las personas dividuales absorben influencias materiales heterogéneas. También deben dar de sí mismas partículas de su propia sustancia codificada —esencias, residuos u otra influencia activa—, entonces pueden reproducir en otros algo de la naturaleza de las personas de quienes ellas mismas se han originado.

En resumen, y en general, en las relaciones de parentesco otros se vuelven predicados de la propia existencia, y viceversa. No me refiero al intercambio de puntos de vista, que es una característica de todas las relaciones sociales directas, según los fenomenólogos. Me refiero a la integración de ciertas relaciones, y por lo tanto a la participación de ciertos otros en el propio ser de uno. Y si "Yo soy otro", entonces el otro es también mi propio propósito.

Los parientes, como miembros uno del otro, guían la vida de los demás y mueren la muerte de los otros. Uno trabaja y actúa en términos de relaciones, teniendo a los otros en mente, ello por cuenta de un hijo, un primo político, un esposo, los hombres del clan, el hermano de la madre u otro familiar. En este sentido, Marilyn Strathern comenta que en los pueblos de Nueva Guinea ninguna capacidad de acción o intencionalidad es una simple expresión de la individualidad, ya que el ser del otro es una condición interna de la actividad de cada uno. Ni el trabajo ni el consumo mismo son "un simple asunto de remplazo —señala Strathern—, sino el reconocimiento y el monitoreo de las relaciones". A diferencia del individualismo burgués clásico, el cuerpo no es posesión privada del individuo. "Un cuerpo es responsabilidad de la microcomunidad que lo alimenta y lo cuida —informa Anne Becker sobre los habitantes de las islas Fiji—; por consiguiente, darle forma es competencia de la comu-

nidad, más que del yo." La forma del cuerpo es cuestión de comentario y preocupación en el poblado, ya que codifica la capacidad de la comunidad para cuidar de sus miembros y la capacidad del individuo para servir a otros. En tales comunidades de parentesco el cuerpo es un cuerpo social, el sujeto de la empatía, la preocupación y la responsabilidad de otros, y también, recíprocamente, está entregado al bienestar de los demás.

Se deduce de esto que la experiencia tampoco es una función exclusivamente individual. En la forma y en la medida en que las personas se pertenecen unas a las otras, deben compartir las experiencias. No en el nivel de la sensación, por supuesto, sino en el nivel del significado: de qué es lo que sucede, lo cual es la cualidad comunicable máxima de la experiencia. "La experiencia se difundía entre las personas —decía Maurice Lienhardt de los habitantes de la Nueva Caledonia—; no se consideraba algo específico del individuo." La gente sufría enfermedades como resultado de transgresiones morales o religiosas de sus parientes (esto es un hallazgo etnográfico común). Muchas son las sociedades en las cuales los parientes deben ser compensados por los agravios que uno recibe, más todavía por la muerte que uno sufre, aunque en menor medida si a uno le cortan el cabello. También en muchas sociedades los parientes afinales del lesionado o el fallecido tienen un derecho especial de compensación, porque ellos son la fuente de la vida en cuestión. De ahí esta información sobre los tlingit de la costa noreste de los Estados Unidos:

> Percibidos como estrechamente conectados entre sí, todos los miembros del clan resultaban afectados cuando uno de ellos era insultado o lastimado físicamente, por no hablar del caso de su muerte. Si un miembro del clan se lastimaba, no sólo tenía que hacer un festín y ofrecer obsequios al "lado opuesto" [es decir, a parientes afinales de la mitad opuesta], sino que también se esperaba que patrocinara un pequeño

banquete para los miembros de su propio clan, por la vergüenza que les acarreaba su desfiguración.

También son numerosas las sociedades en las que la gente muere simbólicamente con sus parientes: no sólo por heridas autoinfligidas, sino porque se los retira de la sociedad mediante prácticas de duelo que niegan su condición normal de persona: reclusión, ropa rasgada, prohibición de bañarse y demás. No quiero afirmar que estas prácticas son universales; pero con frecuencia mucha gente no muere sola. La muerte también es un hecho compartido.

¿Es el natural interés en uno mismo? Para la mayor parte de la humanidad el interés personal tal como lo conocemos es antinatural en el sentido normativo: se considera locura, brujería o base para el ostracismo, la ejecución o, como mínimo, la terapia. Más que expresar una naturaleza humana presocial, esa avaricia suele verse como una pérdida de humanidad. Deja en suspenso las relaciones mutuas del ser que definen una existencia humana. Sin embargo, si el yo, el cuerpo, la experiencia, el placer, el dolor, la acción y la intencionalidad, e incluso la misma muerte, son relaciones transpersonales en tantas sociedades, y muy probablemente lo han sido a lo largo de incontables años de historia humana, el concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre como algo regido por el interés propio resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial.

LA MONARQUÍA MEDIEVAL

En una línea de pensamiento que se extiende desde la teología de san Agustín hasta la sociología de Émile Durkheim, la sociedad está condicionada por lo peor de nosotros. Desde la Edad Media y hasta los tiempos modernos ha sido vista habitualmente como un antídoto necesa-

rio y coercitivo para nuestro egoísmo inherente. Esta maldad, además, es obra del mismo género humano. Paul Ricœur recalca la singularidad de la cosmogonía occidental, en la cual el mal no era una condición primordial ni una tragedia instrumentada por Dios sino responsabilidad del hombre, el hombre que se ama a sí mismo, que desobedeció a Dios para complacerse. Eva y la diabólica serpiente tuvieron algo que ver, pero Adán ha tenido que asumir la culpa. Por añadidura, como la semilla se transmitía en el semen de Adán, según lo suponía san Agustín, "todos somos ese hombre". Así que cualesquiera que fueran las diferencias entre los antiguos sobre el carácter innato de los humanos, el pecado original prácticamente impuso el sello que la cristiandad mantendría en los siglos siguientes. La influyente concepción de san Agustín sobre el pecado original, señala Elaine Pagels, "ofreció un análisis de la naturaleza humana que se convirtió, para bien o para mal, en el legado de todas las generaciones posteriores de cristianos occidentales y en una influencia muy importante sobre el pensamiento psicológico y político". El gran efecto sobre el pensamiento político fue un amplio consenso sobre la funcionalidad del gobierno en general, y de la monarquía en particular, para reprimir el salvajismo humano.

De otra forma, las personas se devorarían entre sí como los peces u otras bestias salvajes. Los deseos incesantes de la carne conducirían a una guerra interminable: entre los mismos hombres, entre los hombres y con la naturaleza. "Cómo se oprimen mutuamente —decía Agustín— y cómo los que son capaces de hacerlo, devoran, y cuando un pez ha devorado, el más grande al más pequeño, él mismo es devorado por otro." La visión de Ireneo de la historia de los peces se derivaba ya de una tradición rabínica más antigua: "El gobierno terrenal ha sido designado por Dios para el beneficio de las naciones, para que bajo el miedo del gobierno humano los hombres no se devoren unos a otros como peces". Como un modelo totémico de la naturaleza humana,

los peces grandes que se comen a los peces chicos continuaron siendo proverbiales durante la Edad Media y todavía funcionan como una descripción mordaz del capitalismo neoliberal. (Hace algunos años salió al mercado, como regalo de Navidad, un juguete de esa descripción, diseñado especialmente para ejecutivos.) La idea concomitante de que las personas son incluso peores unas para con las otras que las bestias ("Ni siquiera los leones o los tigres —se dice en *La ciudad de Dios*— le han hecho la guerra a su especie como han hecho la guerra entre sí los hombres") ha sido también el tema de la fábula cristiana sobre la necesidad de la autoridad terrenal. "Si se privase a la ciudad de sus gobernantes, viviríamos una vida menos racional que los animales, que se muerden y devoran unos a otros" (Juan Crisóstomo). La ciudad: no hay que olvidar que Caín fundó la primera ciudad. Él fue el primogénito fratricida que nació de la unión incestuosa de Adán y Eva, y él pobló su ciudad acostándose con una mujer no identificada que debió ser su hermana, si es que no era su madre.

Donde impera la ley, la ciudad está gobernada por la razón y por Dios, decía Aristóteles, pero el gobierno de los hombres "incluye también a un animal salvaje; ya que el apetito es como un animal salvaje, y la pasión deforma el gobierno de los mejores hombres". San Agustín también tenía sus reservas sobre el bandidaje autorizado del Estado; pese a ello, la violencia institucionalizada ejercida por el poder lo hacía indispensable para la humanidad caída. San Agustín pudo así refrendar no sólo los poderes del rey, sino también la pena de muerte del juez, el arpón del verdugo, las armas del soldado e incluso la severidad del buen padre. "Mientras todos ellos sean temidos —concluyó—, los malvados se mantendrán dentro de los límites y los buenos vivirán pacíficamente entre los malvados."

Los medievalistas llaman *agustinismo político* a esta política del pecado original. Gobernar desde arriba y más allá, por encima y en contra de la población subyacente

con inclinaciones al mal, era el principio general, aplicable al señor feudal así como al emperador o al rey, al obispo así como al Papa. Idealmente, también era una jerarquía de virtud en la cual la majestad y el poder de quienes estaban al mando, "la gente buena" *(le bons gens)*, eran potenciados por su capacidad para controlar sus apetitos. El control de su propia bestialidad les permitía controlar la vileza de órdenes más bajos, donde el pecado original y la brutalidad se habían sedimentado de modo especial —para aparecer periódicamente en rituales rabelaisianos del "estrato material corporal más bajo"—. En un estudio sobre *The Political and Social Ideas of St. Augustine [Las ideas políticas y sociales de san Agustín]*, Herbert Deane hace una convincente comparación con la tesis similar de Thomas Hobbes sobre el poder real como freno a los impulsos egoístas y destructivos del hombre. Así que no debería causar sorpresa que al hablar de la versión cristianizada de la majestad contra el salvajismo, Henry Chadwick invocara la descripción del "infierno de anarquía" de Tucídides, que tiene que ser una referencia a la *estasis* de Córcira:

> Son ciertas las palabras de san Pablo que dicen que "el magistrado no porta la espada sin propósito", que por la codicia y el orgullo que anidan en el corazón del hombre caído el poder de coerción es una limitación indispensable. El magistrado no llevará a nadie al cielo, pero tal vez pueda hacer algo para cercar el ancho camino al infierno de la anarquía que, como observó Tucídides con perturbadora elocuencia, pone de manifiesto toda la capacidad humana de depravación.

Como remedio providencial para la anarquía, la majestad medieval tenía cierta afinidad con la divinidad. Se dice que el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Federico II (1411-1464) —las palabras son de Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*—, un monarca "que como todo gobernante medieval aseguraba ser también el regente

de Dios", se consolaba con la idea de que, como árbitro de la vida y muerte de su pueblo, él era el ejecutor de la Divina Providencia. Además de regente de Dios, el rey podía ser su vicario, su sucesor en la tierra o un hombre-dios, como Cristo. El cuerpo mortal del rey era la morada temporal del poder inmortal que reina en el campo de lo humano, de ahí el aspecto cristológico de su personaje dual. El soberano de la alta Edad Media se convirtió en *christomimétés*, el "actor" o "imitador" de Cristo. Ése era su personaje por consagración y por gracia, como en el texto (*ca.* 1100) del Normando Anónimo proporcionado por Kantorowicz:

> El poder del rey es el poder de Dios. Este poder, en específico, es de Dios por naturaleza, y del rey por gracia. Por lo tanto, el rey también es Dios y Cristo, pero por gracia; y lo que sea que haga, no lo hace sólo como hombre, sino como aquel que se ha convertido en Dios por gracia.

El tratado político de Juan de Salisbury, de mediados del siglo XII, hablaba del príncipe gobernante como "una cierta imagen de la divina majestad en la Tierra". Esto podía saberse por lo temido que era el rey. La gente no inclinaría su cabeza en reverencia a un gesto del monarca ni inclinaría sus cuellos ante el hacha del verdugo, dijo Salisbury, si no fuera porque, "por un impulso divino, todos temen a aquel que es el miedo mismo". El aspecto complementario del gobierno coercitivo es el miedo universal, ya conocido por san Agustín y discutido brillantemente en la teoría del contrato de Hobbes, donde, en efecto, cada hombre intercambia su miedo privado a una muerte individual violenta por un miedo colectivo que asegurará la paz general.

En el tratado de Juan de Salisbury, al igual que en la política de Dante, santo Tomás de Aquino, Juan de París, Egidio Romano y otros respetables intelectuales, la monarquía era toda una cosmología. Por otra parte, era una metafísica general del orden, basada en la derivación de los Muchos in-

feriores a partir del Uno superior. Dante, en su texto sobre la monarquía del mundo, adaptando el sistema aristotélico del universo a la doctrina cristiana, sostenía que "como toda la esfera del cielo está guiada por un solo movimiento (es decir, el del *primum mobile*), y por una sola fuente de movimiento (que es Dios), en todas partes están los movimientos y las causas de movimiento", por lo cual "la humanidad es un estado ideal cuando está guiada por un solo soberano (así como por una sola fuente de movimiento) y conforme a una sola ley". Dante también puso al servicio de la monarquía una distinción popular que había hecho Aristóteles en su *Metafísica* entre dos modos diferentes de ordenar el bien, lo que también significa el buen orden. Uno es el orden establecido por las relaciones recíprocas de las partes dentro de un todo, como los soldados en un ejército. El otro es el bien que proviene del propósito y el plan de una autoridad externa, de la misma forma que un general es responsable del orden de un ejército como un todo. Al final del relevante libro sobre la *Metafísica*, Aristóteles observó que "las cosas no quieren ser mal gobernadas", a lo cual agregó la aprobación de la supremacía de Agamenón en *La Ilíada:* "El gobierno de muchos no es bueno; que haya un solo soberano".

No estoy seguro de que estas formas contrastantes de orden pretendiesen ser, originalmente, formas abstractas de la oposición entre regímenes jerárquicos e igualitarios como los que hemos venido comentando. Pero cuando se unió esta distinción aristotélica con el contraste de justicia distributiva y conmutativa (o rectificadora) de santo Tomás de Aquino, y en especial del discípulo de Aquino, Egidio Romano, encontramos, claramente, afirmaciones abstractas de orden monárquico y republicano. Porque mientras la justicia distributiva consiste en la concesión del valor que da el centro a los muchos en proporción al rango, la justicia conmutativa implica reparaciones que restauran la igualdad de una parte con otra. De hecho, la última fue descrita por

Egidio Romano de un modo que guarda reminiscencias con la justicia cósmica de Anaximandro, que asimismo implicaba reparaciones por las incursiones de los cuerpos contra sus iguales. En cuanto a Dante, consideraba que era mejor la monarquía, no sólo porque la entidad dominante personificaba el propósito del todo, sino porque la relación entre las partes del todo era dependiente de su mutua subordinación al gobierno externo. En términos más pragmáticos, la *Monarquía* de Dante fue un argumento en pro de la realeza universal sobre la base habitual de la necesidad de neutralizar la codicia humana: si no fueran controlados "con el freno y con la brida", los hombres se dispersarían como caballos. Y no se debe olvidar a santo Tomás de Aquino cuando se trata de la metafísica de la monarquía. En su propio tratado sobre la realeza Aquino encontró que la monarquía estaba presente por doquier en la Tierra, igual que en el Cielo, a partir de la proposición de que cuando las cosas están organizadas en una unidad siempre hay algo que gobierna al resto. Todos los cuerpos del cosmos están gobernados por un cuerpo celestial primario; todos los cuerpos terrenales están gobernados por criaturas racionales; en el hombre, el cuerpo está gobernado por el alma; en el alma, los apetitos irascibles y concupiscentes están gobernados por la razón; mientras que, dentro del cuerpo, los miembros están gobernados por la cabeza o por el corazón: por lo tanto, es cierto que "en cada multitud debe haber un principio gobernante". Y habiendo advertido algunos párrafos después que incluso las abejas tienen un rey *[sic]*, santo Tomás concluyó que toda multiplicidad se deriva de la unidad.

Había un príncipe en todo. La derivación de los Muchos a partir del Uno iba desde el todo animado por Dios, pasando por los señoríos terrenales, hasta lo más pequeño, en una serie de segmentación progresiva y valor cada vez menor, y cada parte de su organización era una réplica de la entidad superior que la incluía. El mismo principio predominaba en los compuestos de la materia inanimada: "En el

todo de la naturaleza inanimada —ha señalado Otto Gierke—, no podemos encontrar ninguna sustancia compuesta en la cual no haya un elemento que determine la naturaleza del todo". La cadena monárquica del ser componía así una matriz de análogos recíprocos, disponibles para las muchas representaciones usuales del Señor como soberano y el soberano como Señor, del reino como un cuerpo humano y el cuerpo como un reino, etc. Wycliffe ofreció una alternativa aristotélica: "En un sistema de gobierno, el pueblo es la materia y el rey es la forma"; ésta era una interpretación acertada del rey como principio ordenador, aunque incluía la implicación no aristotélica de que, por naturaleza, la gente no tiene orden.

Aristóteles sostenía que por naturaleza la gente vive en sociedades políticas —que el hombre era un animal político—, una idea que desde el siglo XIII santo Tomás de Aquino y sus seguidores continuaron desarrollando contra la avasalladora concepción del agustinismo en marcha. Si el género humano fuera naturalmente social, mitigaría el estigma del pecado original, volviendo innecesaria su solución de un gobierno coercitivo y ofreciendo una esperanza de felicidad en una vida terrenal que para san Agustín era un valle de lágrimas. Sin embargo, como sabemos, había una contradicción generalizada en la sociabilidad natural de Aristóteles, algo como la oposición *nomos-physis* que tendía a debilitarla —y que la versión de santo Tomás de Aquino volvió incluso peor—. Pues aunque el alma racional del hombre tenía una inclinación natural a frenar los deseos abyectos, Aristóteles sostenía que debía ser entrenada para hacerlo; mientras que el alma apetitiva era por sí misma y espontáneamente insaciable. "El apetito es por naturaleza ilimitado —escribió en su *Política*—, y la mayor parte de la humanidad vive para satisfacer sus apetitos." Por lo tanto, los hombres pueden ser sociales por naturaleza, pero en apariencia no son naturalmente sociables. Aquí se abría un resquicio para que santo Tomás de Aquino introdujera el

interés y la necesidad como bases de la sociedad, de lo que se derivaba cierta recuperación de la realeza como instrumento necesario de la comunidad.

Santo Tomás redujo en buena parte la sentencia de Aristóteles de que el hombre es un animal político a una función económica, destacando que la asociación del pueblo en la *polis* era el medio necesario de su existencia material. Aristóteles había negado explícitamente que la *polis* estuviera formada para obtener alguna ventaja específica o inmediata, y que sólo procuraba dar una vida cabalmente buena a los ciudadanos. Sin embargo, para santo Tomás de Aquino (y sus seguidores, como Juan de París), la sociedad era natural en el sentido de que sólo congregándose en números suficientes la gente podría ganarse la vida. Ni solos ni en una familia podrían valerse por sí mismos. La ciudad era la única capaz de proporcionar la población, las habilidades y la división del trabajo necesarias. Paradójicamente, santo Tomás concretaría así una condición aristotélica del bien, a saber, la autosuficiencia o totalidad, que es de hecho una versión humana de la divinidad, instalando la necesidad, el deseo y el interés en la formación de la sociedad, lo que equivale a decir incorporando el pecado original más o menos naturalizado. (Esta idea de que la sociedad se origina por la necesidad material sigue estando vigente en las ciencias sociales de nuestro tiempo, como lo estuvo entre Helvétius, el barón de Holbach y otros materialistas de la Ilustración.) En la formulación de santo Tomás de Aquino, entonces, la condición social original era, en efecto, una pequeña burguesía de productores independientes, cada uno de los cuales buscaba su propio beneficio al tiempo que dependía del intercambio con los otros. Al no haber una autoridad externa, ese arreglo no presagiaba nada bueno. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás también pensaba que "el deseo de buscar el propio bien está presente en las almas de todos los hombres"; y, además, que "aquellos que tienen riquezas desea-

rán tener más" y nada terrenal les dará sosiego. Lo que necesitaban era un rey cuya virtud pudiera trascender el interés personal de sus súbditos y le permitiera reconciliar sus conflictos en pro del interés común. "Pues si muchos hombres tuvieran que vivir juntos, con la sola condición de que cada uno de ellos sólo brindará lo que le resulta conveniente, la comunidad se dividiría en varias partes, a menos que uno de ellos tuviera la responsabilidad de buscar el bien de la comunidad como un todo." A través de la naturalización del pecado original bajo la forma del interés material personal, santo Tomás motiva una ideología de la realeza que, a la larga, parece una forma más o menos benigna de agustinismo político.

Esto ayuda a explicar por qué el filósofo Alan Gewirth encuentra una significativa semejanza entre la política de santo Tomás de Aquino y —¿adivinen quién?— Thomas Hobbes.

Santo Tomás era conocido por prestar mejor apoyo a la realeza defendiendo cierta distribución de sus poderes entre los nobles encumbrados y el pueblo, como en el gobierno mixto de Polibio. Pero con el tiempo el orden monárquico fue padeciendo cada vez más por sus propias contradicciones. La libertad, el contrato, la representación y el consentimiento de los gobernados ya eran conocidos de alguna forma en el feudalismo. La realeza perdió gradualmente su externalidad, su afirmación de estar por encima y más allá de la sociedad, y se convirtió más bien en el instrumento de la sociedad y estuvo sujeta a sus leyes. Además, si agregamos la doctrina de que el rey gobernaba por delegación del pueblo, la determinación de quién era el poder soberano quedaba a la deriva, en especial cuando se podía afirmar que el consentimiento del pueblo no era una abdicación definitiva. Luego se dio el desarrollo de la autonomía de las ciudades, gremios y comunidades de campesinos. Marc Bloch habla de las largas y a veces violentas luchas de los campesinos por el autogobierno, que comenzaron en el siglo IX. Inspira-

dos por los movimientos por la autonomía en muchos pueblos durante el siglo XI, en los cuales los habitantes de los burgos sumaban sus fuerzas haciendo juramentos de ayuda mutua, los campesinos desarrollaron una cierta preocupación por el "igualitarismo primitivo" de los evangelios. De hecho, todos estos compromisos de señorío podían encontrar aliento y apoyo en la negación crítica que estaba latente en la cristiandad medieval desde un principio: desde el jardín del Edén y las Escrituras, con su visión de la igualdad original del género humano a ojos de Dios y su comunidad en el cuerpo de Cristo.

Desde los padres de la Iglesia hasta los escolásticos, el consenso de la opinión doctrinal sostenía que fue sólo después de la caída de la humanidad que ésta se vio forzada a someterse a un gobierno coercitivo, a la propiedad privada, a la desigualdad en general, y a la realeza y la esclavitud en particular. Implementados por los hombres, aunque sancionados por Dios, todos estos elementos fueron concebidos para controlar la maldad humana (o como dice Thomas Gilby, "para sacar lo mejor de lo malo"). Pero por otro lado, como también comentó Gilby, a la oposición entre la igualdad de la naturaleza original del hombre y las instituciones de su estado caído (o segunda naturaleza) se superponía la antigua distinción entre naturaleza y convención, *physis* y *nomos*, dotando así a estas instituciones de la civilización medieval de la indignante distinción de la artificialidad. "La convención humana —decía santo Tomás—, más que la Ley Natural, trae consigo la división de la propiedad." La realeza, entonces, que había sido creada por el hombre a lo largo del tiempo, y moralmente devaluada en comparación con el estado de inocencia, era vulnerable a una crítica igualitaria. Esta institución punitiva no era la intención original de Dios cuando creó a los hombres libres e iguales, lo cual sugiere que permanentemente, dentro del régimen medieval de jerarquías, había una república libre e igualitaria esperando hacer su aparición.

REPÚBLICAS RENACENTISTAS

Desde finales del siglo XI la república igualitaria emergió en Pisa, Milán, Génova, Luca, Bolonia, Florencia y otras ciudades de Lombardía y la Toscana. Convencidos de que eran naturalmente buenos, como decía la Biblia, o capaces de virtud civil, como decía Cicerón, los hombres ya no necesitaban pensar que Dios había aprobado su sometimiento a los príncipes para reprimir su maldad. Los hombres (sólo los hombres) se volvieron ciudadanos activos con la facultad de prescribir leyes para sí mismos, en lugar de súbditos pasivos que sufrían la autoridad que les había sido impuesta. Quentin Skinner señala que muchos de los "prehumanistas" dedicados a filosofar sobre el Estado "consideran una virtud distintiva de los sistemas electivos el hecho de que garanticen la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. No se excluyen los intereses de nadie, nadie se subordina injustamente a nadie más". Cuando estuvo disponible el tardío *best-seller* medieval de Aristóteles, *Política*, esta libertad respecto de la monarquía aprobada por Dios también se podía justificar con argumentos sobre la naturaleza civil innata del hombre; y ciertas ciudades podían alardear de seguir el ideal de este filósofo, de un gobierno donde los hombres recibieran y ejercieran el mandato, ya que sus magistrados eran oficiales elegidos por la ciudadanía en su conjunto por periodos breves. Según la ley florentina de 1538 los gobernantes de la ciudad eran elegidos por sorteo, sacando de una bolsa los nombres de entre todos los individuos que tenían prestigio.

Sin embargo, en las primeras repúblicas las fórmulas clásicas de gobierno mixto, que combinaban el gobierno de la minoría y la mayoría, no se consideraban en general sistemas de control y equilibrio, sino que eran vistas como un medio para asegurar la armonía de clase bajo el principio de Milo Minderbinder en *Catch 22*, la novela de Joseph

Heller: que "cada quien tiene su parte". La idea era que si cada uno tenía una participación en el gobierno nadie sentiría la tentación de rebelarse. En efecto, la paz civil era una obsesión porque se veía constantemente amenazada, y los sistemas judiciales no eran capaces de proteger los intereses de todos. El interés colectivo de la ciudad, que iba en contra de los diferentes intereses partidistas, se restringió en gran parte a los profesores que predicaban las virtudes civiles de la antigua república romana. Se podría considerar que ésta era la solución órfica al problema recurrente de asegurar el bien público, dejando que los partidos y las personas de la ciudad pudiesen buscar su propio bien. Thomas Gustafson habla de un resurgimiento de la oratoria ciceroniana: lo que "los humanistas reivindican como misión de la elocuencia y las letras —dice— no es ni más ni menos que el poder órfico de civilizar o el poder casi divino de crear orden a partir del caos". Orfeo podía domar a las bestias salvajes con el sonido de su voz y de su lira, pero el problema era, como se lamentara Cicerón hablando de su época, que "algunos pertenecen a un partido democrático, otros a un partido aristocrático, pero pocos a un partido nacional". Eso era lo que ocurría en muchas repúblicas italianas. Skinner cita al prehumanista Giovanni da Viterbo: "Difícilmente se puede encontrar una ciudad que no esté dividida contra sí misma". Sumidas en la discordia entre facciones, la mayoría de las ciudades que se habían convertido en repúblicas a mediados del siglo XII decayeron y a finales del siglo XIII volvieron a depositar su confianza en los príncipes.

La república florentina logró sobrevivir (con vaivenes) hasta el siglo XVI, quizás en parte por un proceso estructural de oposición complementario al de las ciudades rivales, que estaban organizadas más jerárquicamente. De hecho, mientras muchos intelectuales de otras ciudades se habían dedicado convenientemente a escribir los llamados "espejos —o tratados— de príncipes", Leonardo Bruni (1370-1444),

por mucho tiempo canciller de Florencia y uno de los más grandes humanistas civiles de su época, fue enemigo del cesarismo que se había adueñado de otras repúblicas y llegaba a la suya. Bruni proponía que el tradicional mito de origen de Florencia, acerca de un campamento de soldados de César, debía revisarse y cambiarse por el de un acuerdo republicano que los romanos tomaron anteriormente y cuyo sentido de libertad estaba fortalecido por la incorporación de los sobrevivientes de las ciudades etruscas autónomas que los precedieron. Como orador, republicano y patriota florentino, Bruni era un raro ejemplar ciceroniano de los partidarios del interés colectivo. Véase este fragmento, por ejemplo, tomado de *Oración para el funeral de Nanni Strozzi:*

> La constitución que usamos para el gobierno de la república está diseñada para la libertad y la igualdad de hecho de todos los ciudadanos [...] No temblamos ante el gobierno de un hombre que nos trate con prepotencia, ni somos esclavos del gobierno de los pocos. Nuestra libertad es igual para todos; está limitada sólo por las leyes, y está libre del miedo al hombre. La esperanza de lograr nuestro cometido y de encarar las circunstancias es la misma para todos [...] Nuestra ciudad necesita la virtud y probidad de los ciudadanos. Cualquiera que tenga estas dos cualidades es lo suficientemente bien nacido para gobernar la república.

Bruni sabía que la estabilidad de la república dependía de más que el principio de igualdad *(isonomía)*. En su *Panegírico a la ciudad de Florencia* también comenta: "Hemos logrado *equilibrar* todas las secciones de nuestra ciudad con el fin de producir armonía en cada aspecto de la república" (cursivas mías). La república florentina sobrevive no porque evite el conflicto de intereses que derrocó al republicanismo en otras ciudades sino porque lo institucionaliza. Sin embargo, fue Maquiavelo quien de manera brillante hizo una virtud de la búsqueda de conflictos

encaminada a la obtención de ventajas personales como medio constitucional para transformar el faccionalismo en fortuna y libertad.

Fue Maquiavelo el que vio con realismo la virtud cívica; empleo esta expresión porque muchos describen el discurso de Maquiavelo como "realismo", haciendo referencia a su imaginario sofístico de que, por lo menos en situaciones de crisis, la naturaleza más oscura del hombre debería prevalecer sobre la justicia y la moralidad. No sólo en *El príncipe*, sino en su personalidad republicana, en *Los discursos de Tito Livio*, Maquiavelo subvirtió radicalmente la fe previa en la paz civil como condición necesaria de la grandeza civil. El título del capítulo 4, libro I, de *Los discursos*, dice: "La discordia entre la plebe y el senado de Roma hizo a esta república tanto libre como poderosa". La gente que pone reparos a estos conflictos, dice, presta demasiada atención a los tumultos y no la suficiente a la libertad que éstos producen. En todos lados las repúblicas tienen que lidiar con la oposición entre las clases populares y las privilegiadas, "y toda legislación favorable a la libertad es propiciada por el conflicto entre ellas". Aunque el "momento maquiavélico", según el célebre planteamiento de J. G. A. Pocock, introduce una nueva temporalidad de contingencia y cambio en los asuntos humanos, alterando el orden divino y eterno del universo recibido de la sabiduría cristiana, se mantenía una continuidad esencial: esa figura sempiterna del hombre autocomplaciente, a quien Maquiavelo consideraba una condición política inevitable.

Incluso en *El príncipe* la motivación básica de la cambiante moralidad que Maquiavelo recomienda a los gobernantes es la inmoralidad todavía más coherente de sus súbditos. Sólo gracias a su duplicidad pueden contender los príncipes con los hombres de quienes se puede decir que, por regla general, "son desagradecidos, veleidosos, mentirosos e impostores, temerosos del peligro y ávidos de ganancias". (El compatriota de Maquiavelo, Francesco Gui-

cciardini, ofreció un consejo similar sobre la misma base: "La maldad del hombre es tal que no es posible gobernar sin severidad. Pero debes hacerlo con inteligencia".) De nuevo en *Los discursos*, Maquiavelo dice:

> Todos los que escriben sobre política han señalado —y a lo largo de la historia existen numerosos ejemplos que lo indican— que al constituir y legislar una comunidad es necesario dar por sentado que todos los hombres son malvados, y que siempre darán rienda suelta a la malignidad que está en su mente cuando se presente la oportunidad.

Pero en este contexto republicano este maligno interés personal puede tener funciones positivas. Maquiavelo afirmaba que permitir el libre juego de los intereses de distintas facciones podría incluso responder a la antigua pregunta de cómo establecer el interés común, aunque su respuesta más bien volvía obvia la pregunta. Los buenos ejemplos de virtud civil vendrán de la buena educación —decía—, la buena educación de las buenas leyes "y las buenas leyes provendrán de esos mismos tumultos que tantos condenan". Sí, ¿pero cómo es posible que las buenas leyes provengan de los tumultos provocados por el interés personal, la mayoría de los cuales, como señala Pocock, solamente tienen el carácter negativo de la plebe que resiste los intentos de dominación de los patricios?

Sin embargo, la coherencia del todo que la agresividad autorreguladora no podía lograr en la república renacentista logró producirse en la escala mayor del cosmos. En un libro titulado *La naturaleza de las cosas según sus propios principios* (1565), Bernardino Telesio de Cosenza generalizó el interés personal en un principio universal de dinámica natural y organización cósmica. Telesio prueba que si Anaximandro no hubiera vivido, el Renacimiento hubiese tenido que inventarlo. "Es perfectamente evidente —escribió— que la naturaleza es impulsada por el interés

personal." Igual que en el universo de Anaximandro, en el de Telesio todas las cosas se producen por la interacción de cualidades elementales opuestas —aquí calor y frío emanan del Sol y de la Tierra—, y los cuerpos así compuestos se invaden unos a otros en el intento, motivado por sus propios intereses, de realizar el propio ser. Todas las entidades, animadas e inanimadas, están dotadas de capacidades sensoriales, y reaccionan a otras cosas, en términos de placer y dolor, para crecer. "No es el azar fortuito o sin sentido, entonces, lo que lleva a las naturalezas activas a estar en un perpetuo conflicto. Todas ellas desean, con la mayor intensidad, preservarse: luchan, además, por el crecimiento y la reproducción de sus sujetos individuales."

Sin embargo, a diferencia de Anaximandro, Telesio no considera que estos conflictos puedan reconciliarse mediante el sentido de la justicia. La virtud llega hasta los cimientos mismos del autoengrandecimiento que crea un mundo autoorganizado. Si el mundo está organizado, es como por una Mano Invisible —concepto del cual Telesio fue uno de los primeros en dar una expresión natural, ética y política, según Amos Funkenstein—. Pero al margen del hecho de que Anaximandro se le adelantó más de dos mil años, tal vez sea evidente que las doctrinas de la Mano Invisible se dan en general en regímenes de muchos tipos —políticos, económicos, cosmológicos o corpóreos— que están fundados en la oposición de partidos con intereses propios. Por lo demás, en una política de este género, parece más probable que los intereses privados se fusionen con el bien colectivo bajo las circunstancias contingentes de una amenaza militar externa. Sin embargo, a falta de competencia externa, se debe confiar en la táctica incierta de ceder ante los intereses ajenos como la mejor forma de defender el interés propio:

> So derives Self-love, thro' just and thro' unjust,
> To one Man's pow'r, ambition, lucre, lust:

The same self-love, in all becomes the cause
Of what restrains him, Government and Laws...
Til' jarring int'rests of themselves create
Th' according music of a well-mix'd State.
(Alexander Pope, *Essay on Man.*)*

Antes que Pope, sin embargo, el renacimiento inglés había generado sorprendentes formulaciones de la resolución monárquica, alternativa de intereses discordantes —incluyendo una mejor poesía—. Si el universo autorregulador de Telesio era reminiscente del de Anaximandro, la cosmovisión isabelina, tal como la describió E. M. W. Tillyard, invocaba un cosmos aristotélico, jerárquico:

> Era un asunto serio, no una mera fantasía, que un escritor isabelino comparara a Isabel con el *primum mobile*, con la esfera maestra del Universo, y a toda actividad realizada dentro del reino con los variados movimientos de las otras esferas, regidas hasta en su mínima expresión por la influencia de quien los contenía.

Pero el largo parlamento de Ulises en *Troilo y Crésida* de Shakespeare (1.3), que detalla los desórdenes que surgirían tanto en la sociedad como en el cosmos por el conflicto entre poderes opuestos, a menos que fueran controlados por el orden jerárquico y el gobierno monárquico, es un excelente ejemplo de la tesis del presente trabajo. Reminiscente a su vez de la *estasis* de Tucídides, por su evocación del mal subyacente y el desorden fuera de control, el deseo de poder, el parricidio, la prepotencia, la transgresión de fronteras e incluso las palabras ambiguas, el texto

*Así deriva el Amor propio, a través de lo justo y lo injusto, / En proporción al poder, la ambición, el lucro, el deseo de un Hombre: / El mismo amor propio, triunfe, el Gobierno y las Leyes... / Hasta que los intereses en pugna generan / La acordada música de un Estado bien integrado.

tiene todos los elementos de la larga pesadilla occidental acerca de la anarquía natural junto con la política de su resolución a través de la autoridad soberana. Si se me permite, entonces, cito extensamente:

> The heavens themselves, the planets, and its centre,
> Observe degree, priority and place,
> Insisture, course, proportion, season, form,
> Office, and custom, in all line of order.
> And, therefore, is the glorious planet Sol
> In noble eminence, enthroned and spher'd
> Amidst the other; whose medicinable eye
> Corrects the influence of evil planets,
> And posts, like the commandment of a king,
> Sans check to good and bad. But when the planets
> In evil mixture to disorder wander,
> What plagues, and what portents, what mutiny,
> What raging of the sea, shaking of earth,
> Commotion in the winds, frights, changes, horrors,
> Divert and crack, rend and deracinate
> The unity and married calm of states
> Quite from their fixure? O, when degree is shaked,
> Which is the ladder of all high designs,
> The enterprise is sick.
> [...]
> Take but degree away, untune that string,
> And hark what discord follows. Each thing meets
> In mere oppugnancy. The bounded waters
> Should lift their bosoms higher than the shores
> And make a sop of all this solid globe;
> Strength should be lord of imbecility,
> And the rude son should strike his father dead:
> Force should be right, or rather, right and wrong—
> Between whose endless jar justice resides—
> Should lose their names, and so should justice too.
> Then every thing include itself in power,

Power into will, will into appetite;
And appetite, an universal wolf,
So doubly seconded with will and power,
Must make perforce an universal prey
And last eat up himself.*

LOS FUNDADORES DE LOS ESTADOS UNIDOS

El 6 de marzo de 1775, cuando se conmemoró el quinto aniversario del motín del té en la antigua iglesia de Old South, el orador del día, el doctor Joseph Warren, subió al

*Los cielos mismos, los planetas y este globo terrestre observan con orden invariable las leyes de la categoría, de la prioridad, de la distancia, de la posición, del movimiento, de las estaciones, de la forma, de las funciones y de la regularidad, y en todo punto en orden. Y por eso este esplendoroso planeta, el sol, reina entre los otros en el seno de su esfera con una noble eminencia; así, su disco curativo corrige las malas miradas de los planetas funestos, y, parecido a un rey que ordena, manda sin obstáculos a los buenos y a los malos astros. Pero cuando los planetas vagan errantes, en desorden, en una mezcolanza funesta, ¡qué plagas, y qué portentos, qué anarquías, qué cóleras del mar, qué temblores de tierra, qué conmociones de los vientos! Fenómenos temibles, alteraciones, horrores, trastornan y destrozan, hienden y desarraigan completamente de su posición fija la unidad y la calma habitual de los Estados. ¡Oh! Una empresa padece bastante cuando se quebranta la jerarquía, escala de todos los grandes designios. [...] Quitad la jerarquía, desafinad esa sola cuerda y escuchad la disonancia que sigue. Todas las cosas van a chocar en franco antagonismo; las aguas contenidas elevarían sus senos más alto que sus márgenes y hasta hacer un vasto pantano de todo este sólido globo; la fuerza se convertiría en ama de la debilidad, y el hijo brutal golpearía a su padre hasta la muerte; o más bien lo justo y lo injusto entre cuya eterna querella habita la justicia, perderán sus nombres, e igualmente lo perderá la justicia. Entonces todo se reducirá al poder, el poder a la voluntad y la voluntad al apetito; y el apetito, ese lobo universal, secundado doblemente por la voluntad y el poder, atrapará necesariamente a una presa universal y finalmente se devorará a sí mismo.

podio portando una toga romana. Sin duda, el público sabía cómo entender la intención sartorial de Warren, puesto que ya había tenido considerable experiencia con esas duplicaciones de historias e identidades entre los líderes de la inminente rebelión estadunidense. Recordemos a John Adams hablando sobre Tucídides y Tácito: "Cuando los leo me parece que estoy leyendo la historia de mis tiempos y de mi propia vida". Muchos de los fundadores de los Estados Unidos escribieron bajo seudónimos clásicos que elegían porque se adaptaban a su política o a la ocasión, como cuando (hablando de Tucídides) Alexander Hamilton, al argumentar a favor de un ataque a los franceses que acababan de asumir el control de Nueva Orleans, firmó como "Pericles", en alusión al discurso del estadista ateniense por la guerra contra Esparta. En relación con ese antiguo conflicto, Thomas Jefferson, proféticamente, temía que las disputas por la esclavitud con el tiempo llevarían a una repetición estadunidense de la Guerra del Peloponeso, en la cual el norte comercial interpretaría el papel de los atenienses contra los espartanos del sur agrario, que controlaban a los ilotas. Como escribió Carl Richards en su obra sobre la relación de los fundadores de los Estados Unidos con la tradición clásica, para ellos "el estudio del pasado no era una simple afición de anticuario. El pasado estaba vivo y tenía un significado personal y social. Su percepción de ese pasado viviente daba forma a su identidad".

Lo que configuró en particular a los fundadores de los Estados Unidos fue la lectura de las antiguas guerras civiles de Grecia y Roma y los horrores de la naturaleza humana que estos conflictos parecían revelar. En la misma obra en la que retomó el relato sobre Córcira de Tucídides, John Adams hizo un gran esfuerzo por enumerar el catálogo de masacres que David Hume había recopilado de la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo. Hablando de las implicaciones para los Estados Unidos, Adams escribió: "La naturaleza humana es tan incapaz ahora de embarcarse en revoluciones

dando prueba de carácter y seriedad, de paciencia y prudencia, sin dejarse llevar por la furia y locura, como lo era entre los griegos hace mucho tiempo". De ahí la postura historiográfica general de Adams sobre la Antigüedad clásica: "La historia de Grecia debería ser para nuestro país, ahora, lo que muchas familias europeas llaman un *boudoir*; una estancia octagonal en una casa, con un espejo de cuerpo entero en cada muro y otro en el techo". Jefferson, estando de pie ahí, hubiese contemplado no sólo la imagen íntegra de su yo estadunidense sino también su visión de la similitud entre las antiguas luchas de clase y las que asediaban en su tiempo a la república estadunidense. "Los mismos partidos políticos que ahora agitan a los Estados Unidos han existido a lo largo del tiempo —escribió—. La pregunta sobre si debería prevalecer el poder del pueblo o el de los *aristoi* mantuvo a Grecia y a Roma en eternas convulsiones." ("Convulsiones", recordemos, era la palabra que empleaba Tucídides.) Asimismo, Alexander Hamilton (en *The Federalist*, 9) asevera:

> Es imposible leer la historia de las mezquinas repúblicas de Grecia e Italia sin sentir horror y repugnancia por las distracciones que las agitaban continuamente y por la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en una perpetua vibración entre los extremos de la tiranía y la anarquía.

La visión sombría de la naturaleza humana que los fundadores podían derivar de la historia antigua se complementaba en gran parte por la tradición cristiana del hombre tras la caída —ser más despreciable, si cabe, en la versión calvinista—, y en especial por su revisión naturalizada de raíz hobbesiana. En lo general y en lo particular, el debate de James Madison (en *The Federalist*, 10) sobre la proposición de que "Las causas latentes de la división en facciones están sembradas en la naturaleza del hombre", tiene su origen en el análisis de Aristóteles de los conflictos civiles en el libro v de *Política* (que incluye una alusión a la rebelión

en Córcira). Sin embargo, pese a estas contribuciones de los antiguos, de acuerdo con una larga y distinguida tradición historiográfica —que incluye a Richard Hofstadter, Robert Dahl, Horace White y Charles Beard—, la república estadunidense se fundó en una impresión "pesimista" o "amargada" de la naturaleza humana que suele caracterizarse específicamente como "hobbesiana". (Otra caracterización frecuente es la de "realista", con lo que irónicamente se añade el apoyo académico a la ilusión de los fundadores acerca de la maldad humana.) En una influyente discusión sobre este tema Hofstadter refrenda la observación de Horace White de que los Estados Unidos se construyeron sobre la filosofía de Hobbes y la religión de Calvino, es decir, sobre la suposición de que el estado natural de la humanidad es la guerra y que la mente humana está por naturaleza en conflicto con el bien. Aunque no hace ninguna atribución, Madison (en *The Federalist*, 51) le rendía homenaje a Hobbes, que era un conocido absolutista, al parafrasear su tesis sobre el origen del gobierno:

> En una sociedad cuyas estructuras permiten que la facción más fuerte pueda unir y oprimir fácilmente a los más débiles, en verdad se puede decir que la anarquía reina tan resueltamente como lo hace en un estado de naturaleza, en el cual el individuo más débil no está protegido contra la violencia del más fuerte; y así como en este último estado incluso los individuos más fuertes son impulsados, por la incertidumbre de su condición, a proteger a los débiles tanto como a sí mismos, en el estado previo las facciones o partidos más poderosos serán inducidos gradualmente, por un motivo similar, a desear un gobierno que proteja a todas las partes, lo mismo a los más débiles que a los más poderosos.

Por supuesto, en vez de abogar por un soberano absoluto, Madison sostenía —en lo que se convirtió en el pasaje más famoso de *The Federalist Papers*— que:

> Es necesario hacer que la ambición contrarreste la ambición [...] Puede que sea un reflejo de la naturaleza humana el hecho de que se requieran tales recursos para controlar los abusos del gobierno. Pero ¿qué es el gobierno sino el más grande de todos los reflejos de la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, no se necesitaría gobierno alguno.

O en las palabras igualmente famosas de Thomas Paine en *Common Sense [Sentido común]*, invocando la condena cristiana, más que la hobbesiana, al género humano: "El gobierno, como la vestimenta, es el distintivo de la inocencia perdida; los palacios de los reyes están construidos sobre las ruinas de las enramadas del paraíso". Paine también opinaba: "La sociedad se produce por nuestros deseos y el gobierno por nuestra maldad", lo cual no tomaba muy en cuenta la opinión común de que nuestra maldad es producida por nuestros deseos.

La opinión común: Hofstadter señaló que, para los fundadores, "un ser humano era un átomo de interés personal", y muchas de las afirmaciones de aquéllos demostraron que estaba en lo correcto. Sin importar sus desacuerdos sobre el poder federal y la protección de las libertades individuales, en general los fundadores actuaban según la máxima de Hamilton (tomada de David Hume) de que "al idear cualquier sistema de gobierno, hay que considerar al hombre como un truhán". Benjamin Franklin sostuvo, en la convención de Filadelfia, que "existen dos pasiones que tienen una poderosa influencia en los asuntos de los hombres. Éstas son la ambición y la avaricia: el amor al poder y el amor al dinero". Un estribillo frecuente en los debates constitucionales era la necesidad de controlar la avaricia y la brutalidad humanas (lo cual, además, a menudo se podía localizar específicamente en el seno humano). "A juzgar por la historia de la humanidad —escribió Hamilton (en *The Federalist*, 34)—, deberíamos estar obligados a concluir que las pasiones ardientes y destructivas de la guerra reinan en el pecho del

hombre con mucho más influjo que los afables y benéficos sentimientos de paz." Asimismo, John Lenoir, en los debates para ratificar la constitución por parte de Carolina del Norte, dijo: "Debemos considerar la depravación de la naturaleza humana, la predominante sed de poder que se encuentra en el pecho de todos". (Oigan, cuates, ¿dónde quedó la bondad humana?)

Mucho de este supuesto realismo estaba dirigido contra las masas indómitas por los miembros de las clases de los propietarios, que podían coincidir con Madison (y John Locke) en que la preservación de la propiedad era el primer objetivo del gobierno. Ésta era la oposición de clases entre el pueblo y los *aristoi* que Jefferson había imaginado como algo que perduraría por siglos. Además de los antiguos terratenientes, la nueva aristocracia estadunidense incluía a los potentados comerciales y financieros de las ciudades. Muchos de ellos sentían un saludable temor a las agitaciones de los pobres contra su riqueza y sus privilegios y en nombre de la libertad, la igualdad y la democracia; pronunciamientos que, sin embargo, eran para ellos la licenciosidad o el gobierno de las turbas. Las demandas de la cancelación de deudas (un tema que condujo a la violencia en la rebelión de Shays),* las amenazas a la propiedad en las legislaturas estatales populistas y los difundidos sentimientos en pro de su distribución equitativa, la indignación por el uso de papel moneda, toda esa "furia de democracia", tenía que ser moderada, dijo Edmund Randolph ante la Convención Constitucional. Aunque en general se reconocía que el pueblo era soberano, también era más o menos aceptado que quienes lo integraban no deberían gobernar. Por el contrario, necesitaban ser gobernados: como en el gobierno mixto tripartita de línea polibiana por el que se inclinaban Adams

* Levantamiento armado que se produjo de 1786 a 1778 en parte del acual estado de Massachusetts, y que se conoce así por quien lo encabezó, Daniel Shays. [E.]

y Hamilton, donde una "aristocracia natural" en el senado, tal vez con periodos vitalicios, mantendría controlada a la cámara baja, cuya tendencia era más popular. Algunos de los fundadores, como Gouverneur Morris, en ocasiones se sentían llevados a pensar que bastaría con una monarquía. De todos modos, esta contradicción entre la soberanía popular y la democracia era sólo un aspecto de una contradicción aún mayor entre el miedo de los fundadores a un interés personal naturalmente rapaz y su deseo, como hombres de propiedad y de iniciativa, de incluirlo en la Constitución.

Su propuesta de solución, por supuesto, fue el equilibrio de poderes en pugna. Para repetir las formulaciones de John Adams: el poder debe oponerse al poder y el interés al interés; las pasiones, los intereses y el poder sólo se pueden resistir a través de las pasiones, los intereses y el poder. La fe en la eficacia del equilibrio de poderes era casi incondicional entre los fundadores, lo que tal vez explica por qué su inserción en el gobierno estuviera siempre en disputa, a menudo fuera indeterminada y a veces completamente ilusoria. En 1814, casi tres décadas después de la ratificación de la Constitución, Adams catalogó ocho tipos de equilibrio presentes en ese documento, algunos de los cuales eran los conocidos controles entre las ramas del gobierno, mientras otros enfrentaban a los estados contra el gobierno federal, al pueblo contra sus representantes en elecciones bienales, a las legislaturas estatales contra el senado, etc. Todos ellos, sin embargo, serían dirigidos contra la tiranía del gobierno, defendiendo a la población contra el poder del Estado, si no a la inversa, pero en realidad ninguno respondía a un ideal de gobierno mixto en el cual los intereses de clase o de partido, encarnados, a guisa de ejemplo, por las diferentes ramas de la legislatura, se enfrentaran entre sí en igualdad de condiciones .

De hecho, desde que la Constitución propuso que la cámara de diputados, el senado y el presidente tenían que ser

elegidos directa o indirectamente por el pueblo, muchos de los delegados que participaban en los debates de ratificación de la constitución ya vieron que no se estaba dando la deseada correspondencia entre los poderes gubernamentales y las clases. Desalentado por este fracaso, Patrick Henry habló apasionadamente en la Convención de Virginia en contra de una constitución que podía omitir la más importante restricción que se pueda imponer al poder político: el amor propio perpetuado a través de los tiempos en —¿dónde si no?— todo pecho humano:

> No me hablen de restricciones hechas sobre papel; háblenme de las que están fundadas en el amor propio. El gobierno inglés está fundado en el amor a uno mismo. Este estímulo poderoso e irresistible del amor a uno mismo ha salvado a ese gobierno. Ha interpuesto esa nobleza hereditaria entre el rey y las personas comunes [...] Comparen esto con sus restricciones por cuenta del congreso. Les suplico, caballeros, que consideren si acaso pueden afirmar, al otorgar el poder, que una mera profesión de patriotismo será tan operativa y eficaz como el freno impuesto por el amor a uno mismo [...] ¿Dónde está la roca de su salvación? La verdadera roca de la salvación política es el amor a uno mismo, perpetuado de época en época en todo pecho humano, y expresado en toda acción.

James Madison, reconociendo que la Constitución no había brindado el gobierno mixto que Adams, Hamilton, Henry y otros habían querido, sostenía que todavía tenía la virtud de oponer interés a interés. La representación conduciría a algún enfrentamiento de ese tipo entre los estados. Granjeros, financieros, fabricantes, comerciantes, etc., se unirían para estabilizar las contiendas. Los desacuerdos funcionarían mejor, además, cuanto más grande fuera el país y más diversos los intereses partidistas, pues una región estaría en oposición a otra, y ninguna facción podría obtener la mayoría necesaria para imponerse sobre los demás.

La expansión como remedio para "el espíritu de facción": un buen argumento en favor del imperialismo continental. Otro era que la expansión hacia la frontera agraria crearía un gran cuadro de medianos propietarios —como la idea de Aristóteles de un grupo medio predominante—, que por su peso podría atenuar las ambiciones de los ricos y los resentimientos de los pobres. Ya existía en el extranjero la noción de que, en términos generales, los estadunidenses estaban organizados de manera equitativa, así como hoy casi todos son de "clase media", excepto por el 19% de la población que piensa que representa el 1% superior del ingreso anual.

De todos modos, seguía en pie la pregunta sobre qué virtud, además del amor por uno mismo, podría sostener una comunidad de amor a sí mismo. ¿Qué sustentaría el bien común? En un sentido, la nueva república estaba en mejor posición que su predecesor histórico en la medida en que, para tratar este asunto, el interés personal se había quitado de encima su oprobio teológico. El problema parecía encontrar una solución propia en la fórmula de que todos tenemos un interés personal en el interés común así como un interés común en el interés personal. Con una interpretación racionalista como la de David Hume, se podía esperar que los hombres pusieran voluntariamente un freno a sus apetitos en favor del bienestar colectivo, so pena de perderlo todo al caer en la anarquía. (La avidez del hombre de adquirir bienes, decía Hume, es "insaciable, eterna, universal" y destructiva para la sociedad... rasgo que, sin embargo, sería mucho mejor conservar para no caer en "la condición solitaria y triste que necesariamente sigue a la violencia y la licenciosidad universal".) Cuando pensamos que el miedo empuja a los hombres hacia la razón, la solución es seudohobbesiana, si bien es poco probable que funcione, en la medida en que cae bajo la máxima contradictoria de Hobbes que dice que, a diferencia de las nociones matemáticas en las que la verdad y el interés no están en conflicto, con respecto a cualquier proposición motivada por la pasión "nada

es irrefutable, porque se compara a los hombres con su derecho y beneficios; en lo cual, con la misma frecuencia con que la razón está en contra del hombre, con esa frecuencia el hombre estará en contra de la razón". Congeniaba más con el capitalismo en desarrollo la alternativa que Adam Smith puso en circulación justo antes de la revolución estadunidense, a saber, que el interés colectivo se cumpliría de manera natural, como si hubiera una Mano Invisible, si cada uno se hiciese cargo de sus propios intereses. Parece ser que en esto consiste la fe que encontramos en la réplica de John Marshall a la demanda de amor por uno mismo de Patrick Henry en los debates de ratificación de Virginia:

> En este país no existe una reserva exclusiva de interés. El interés de la comunidad está combinado e inseparablemente conectado con el del individuo. Cuando promueve su propio bien, promueve el de la comunidad. Cuando tomamos en consideración el bien común, tomamos en consideración el nuestro. Cuando él [Henry] desea controles como éstos, los encontrará ahí de manera abundante. Éstos son los mejores controles.

Dedicado a constituir un *nomos* benéfico (la sociedad) a base de una *physis* antisocial (la naturaleza humana), el clasicismo de los fundadores era más profundo de lo que posiblemente percibían. Pero en vez de basarse en la esperanza de que la virtud civil emergiera a partir del vicio privado, hubo quienes arguyeron más convincentemente en favor de un interés colectivo basado en el nacionalismo y el patriotismo. Como estos valores prosperan mejor en la guerra y la expansión imperial, se basaban en las relaciones externas de la nueva república y no en sus procesos internos. Cuando Alexander Hamilton insistió repetidas veces en *The Federalist* en que no debería haber cuerpos intermediarios entre el gobierno federal y las personas individuales, no se limitaba a oponerse a los derechos soberanos de los estados. Más

bien aceptaba que quizá había algo novedoso en su demanda de que el gobierno nacional "debe dirigir sus acciones hacia las personas de los ciudadanos", que "debe ser capaz de encarar de manera inmediata las esperanzas y los miedos de los individuos, y de atraer el apoyo de aquellas pasiones que tienen la influencia más fuerte en el corazón humano". Lo que resultaba novedoso era ese rampante nacionalismo. La nación, decía Hamilton, debe infiltrarse en la vida de los individuos como objeto (¿sujeto?) de sus sentimientos más afectuosos, para que, habiendo incorporado de este modo a la nación en su vida, se descubran incorporados a la nación.

Se podría decir que, por lo que toca a la subjetividad, el nacionalismo es una forma política de parentesco; igual que éste, el nacionalismo implica un predicado mutuo del ser entre las personas y su país. (Ésta, por supuesto, es su etimología: *nación*, del latín "nacimiento", "raza".) Aproximadamente al mismo tiempo que Hamilton hizo su petición nacionalista, por casualidad Edmund Burke decía algo similar sobre Inglaterra, aunque en vena monárquica. Defendiendo a la realeza heredada, decía que le daba "al marco de nuestro sistema de gobierno la imagen de una relación de sangre; ligando la constitución del país con nuestros lazos domésticos más queridos; adaptando nuestras leyes fundamentales al seno de nuestros afectos familiares". Hamilton pensaba vincular a la república con el mismo tipo de apegos. Cuanto más acostumbrados estuvieran los ciudadanos a coincidir con la autoridad nacional en los acontecimientos comunes de la vida política, dijo,

> Cuanto más familiarizado se encuentre el mandatario con el punto de vista y los sentimientos de aquéllos y pueda penetrar más profundamente en esos temas que tocan las fibras más sensibles y ponen en movimiento los resortes más activos del corazón humano, más grande será la probabilidad de que obtenga por concilio el respeto y el apego de la comunidad [...] Inferimos, pues, que la autoridad de la Unión y los afectos de

> los ciudadanos hacia ella se fortalecerán, más que debilitarse, al hacerse extensiva hacia lo que se conoce como asuntos de interés interno [...] Cuanto más circule a través de los canales y corrientes en los que las pasiones de la humanidad fluyen de manera natural, menos necesidad tendrá de recurrir a la coacción violenta y peligrosa.

Ya no se trata de una pasión en lucha contra una pasión. La nación es la pasión: el cuerpo político, la política corporal.

Además, los fundadores estaban dispuestos a justificar una variedad de acuerdos constitucionales recurriendo al orden natural, ya fuese cosmológico o corpóreo. La ciencia ya les ofrecía una cosmología apropiada para la república autorreguladora. Como señala Hofstadter, el auge de la ciencia en el siglo XVIII, inspirado en particular por el cosmos racional de Newton, les brindó a los fundadores un modelo celestial de fuerzas estables y equilibradas que apoyaba la idea de que el gobierno podría establecerse sobre la misma base. "Los hombres habían encontrado un orden racional en el universo —escribió Hofstadter— y esperaban que pudiera transformarse en política; o, en palabras de John Adams, que los gobiernos pudieran ser 'creados sobre los simples principios de la naturaleza'." Ya hemos visto cómo Adams, esperanzado, transfirió el principio de un estado equilibrado de los humores en el cuerpo sano a un gobierno que sería estable para siempre si las fuerzas políticas pudieran, asimismo, mantenerse en equilibrio. De hecho, los tratamientos médicos en los Estados Unidos durante el periodo colonial todavía estaban dominados en gran parte por el principio de la restauración de un equilibrio fisiológico, especialmente tal como los que promovía el influyente Benjamin Rush. El proyecto de Rush era reducir todo tipo de enfermedades a la acción excesiva de las paredes arteriales, cuyas dolencias catalogó en líneas generales como "fiebre" y a las que trató con prácticas de "drenaje" o "re-

lajamiento", en particular con abundantes sangrías. (Si se liberaba suficiente sangre, en efecto, el paciente se relajaría, es decir, caería desmayado.) Incluso su amigo Thomas Jefferson dijo que Rush había hecho mucho daño, mientras estaba convencido de que hacía el bien. El inglés William Cobbett consideraba la técnica de Rush como "uno de los grandes descubrimientos que han contribuido a la despoblación de la tierra".

Bueno, por lo menos el interés personal se estaba recuperando tanto en Europa como en los Estados Unidos.

LA RECUPERACIÓN MORAL DEL INTERÉS PERSONAL

A finales del siglo XVIII el interés personal que late en cada pecho humano, considerado natural y con la función positiva de mantener el equilibrio social, iba en camino de convertirse en algo bueno; tan bueno que, para el siglo XX, algunos afirmarían que era lo mejor. Por supuesto, la redención del pecado original en la forma capitalista de un interés personal y loable nunca ha sido algo definitivo. Por el contrario, nos ha dejado con una muy trajinada contradicción entre la moralidad social y el cuidado individual (una contradicción también conocida como "ciencias sociales"). De todos modos, aunque nunca se pudo sacudir su aura de maldad, la autocomplacencia salió de la sombra de su antepasado pecador para asumir una posición moral, en un giro de casi 180 grados. Resultó que la atención particular que el individuo presta a su propio bien era la base de la sociedad, en vez de su némesis, así como la condición necesaria para la mayor riqueza de las naciones.

La transformación comenzó con los defensores del llamado "sistema egoísta", del cual Montaigne fue un destacado precursor y Hobbes el ejemplo más tristemente célebre. Incluyendo luminarias como Samuel Johnson, Jonathan

Swift y Bernard Mandeville, junto con muchos personajes menos destacados, los sistematizadores del cuidado de sí mismos en verdad resucitaron de hecho la noción sofista radical de que los deseos naturales de poder y triunfo estaban detrás de toda acción social, sin exceptuar a los aparentemente virtuosos y benevolentes. "Nuestras virtudes son sólo vicios disfrazados", se afirmaba en el epígrafe de las tan leídas *Máximas* de La Rochefoucauld (1664). La número 563, por ejemplo, reza:

> El amor a uno mismo es el amor a sí mismo por sobre todas las cosas. Hace que los hombres sientan idolatría por ellos mismos y se conviertan en tiranos de los otros, si la fortuna les da los medios [...] Nada es tan impetuoso como sus deseos, nada esconde tanto sus designios, nada tiene una conducta tan astuta. Su flexibilidad es inexpresable, sus transformaciones sobrepasan las metamorfosis de Ovidio, y sus refinamientos los de la misma química... ¡Así es el amor por uno mismo, del cual la vida del hombre no es más que una larga y grande agitación!

Los muchos defensores del "sistema social" y de una mejor naturaleza moral del género humano, entre los que destacaba el tercer conde de Shaftesbury, estaban en contra de los hobbesianos y su "sistema egoísta". Pero a la larga, dada la legitimación del interés personal por parte del capitalismo que se gestaba, la ideología egoísta tenía la mayor ventaja. Como todo derivaría en provecho del bien material, uno podía dejar de quejarse del vicio privado, concluyó Mandeville en *La colmena gruñona* (de forma muy parecida a las doctrinas de la Mano Invisible de tiempos pasados y por venir):

> Así, haz a un lado las quejas, sólo los tontos se afanan
> En fabricar una amplia y honesta colmena.
> Disfrutar de las Comodidades del mundo,

Cosechar fama en la guerra pero vivir en tranquilidad,
Sin tener grandes Vicios, es una vana
Utopía que anida en el cerebro.
El fraude, la lujuria y el orgullo deben subsistir
Mientras nosotros recibamos sus beneficios.

Convertido en el afortunado defecto de la economía y del sistema de gobierno, el amor por uno mismo recibía respeto en toda la cultura. En el giro más sorprendente, este antiguo mal, en lugar de considerarse destructivo para la sociedad, era celebrado por los famosos *philosophes* como el origen de la misma. Según Helvétius, el barón d'Holbach, La Méttrie y sus seguidores, la necesidad y la codicia del hombre, en vez de sumergirlo en la anarquía, lo condujo a la sociedad. En lugar de animadversión, el interés personal generaba concordia, como en la memorable máxima de Helvétius, *aimer, c'est avoir besoin:* "amar es tener necesidad". Las personas entran en relación con otras por los beneficios que pueden obtener, como medios para sus propios fines (lo cual es una especie de desastre ético kantiano). Helvétius se mofa: "Todo escritor que, para crearnos una buena opinión de su corazón, encuentra la sociabilidad del hombre en cualquier otro principio que el de las necesidades corporales y habituales, engaña a las mentes débiles y da una falsa idea de moralidad".

Ahora vemos qué teoría de la sociedad se presagiaba cuando Aquino le dio una interpretación económica a la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un animal político. El barón d'Holbach, de manera similar, adujo que la división del trabajo, y por ello la dependencia respecto de otros para favorecer los intereses personales, era la razón por la que los hombres se congregan en sociedad. D'Holbach también quiso investigar la razón más profunda, el deseo voraz: "De ese modo, las necesidades, siempre en proceso de regeneración, nunca satisfechas, son los principios de la vida, de la actividad, la fuente de salud, la base de

la sociedad". A pesar de los antihobbesianos, a pesar del mal olor del pecado original, aquí había una teoría cabal de la cultura basada en el egoísmo natural... que en estos días es más popular que nunca.

Para el siglo XX lo peor de nosotros se había convertido en lo mejor. Por supuesto, para los revolucionarios estadunidenses el interés personal expresado en forma de la búsqueda de la felicidad de cada individuo era ya un derecho otorgado por Dios. En la secuela lógica, el individualismo posesivo estaba combinado con la libertad básica. Lo que san Agustín había percibido como esclavitud y, de hecho, como castigo divino —la eterna sumisión del hombre a los deseos de la carne— fue lo que los economistas neoliberales, los políticos neoconservadores y la mayor parte de los habitantes del estado de Kansas entendieron como el fundamento de la libertad. La libertad es la capacidad de actuar en aras del mayor interés personal, en particular sin obstáculos del gobierno. (La antítesis entre el poder del Estado y el interés perdura, sólo que ahora este último es bueno, mientras que el mejor gobierno es el que menos gobierna.) La idea complementaria de que el amor por uno mismo es puramente natural ha sido reforzada en años recientes por una ola de determinismo genético en que se asignan los papeles estelares al "gen egoísta" de los sociobiólogos y el darwinismo social resucitado por los psicólogos evolucionistas. Además, cualquier característica de la cultura que pueda haber escapado a la explicación de las supuestas predisposiciones naturales de los genes para maximizar su ventaja puede explicarse con las teorías de la "elección racional" de los economistas que, de manera similar, lo explican todo, desde los índices de suicidio hasta la delincuencia juvenil, apelando a la prudente asignación de "capital humano".

Todo este conjunto de "realismo" y "naturalismo" ha sido encomiado como "el desencanto del mundo", aunque en realidad lo que se quiere decir es la sociedad encantada

por el mundo, por el simbolismo del cuerpo y la materia en lugar del espíritu. No sólo llegó a entenderse la sociedad como el resultado colectivo de deseos corporales, sino que el mundo quedó fascinado con las mercancías simbólicamente constituidas: los valores del oro, las uvas Pinot Noir, el petróleo, el *filet mignon* y el agua pura de Fiji. Ésta es la construcción de la naturaleza a través de determinados significados y prácticas culturales, cuyas cualidades simbólicas se entienden, sin embargo, como cualidades meramente materiales, cuyas fuentes sociales son atribuidas más bien a los deseos corporales, y cuyas satisfacciones arbitrarias se mistifican como elecciones universalmente racionales.

OTROS MUNDOS HUMANOS

Por encantado que pueda seguir siendo nuestro universo, está ordenado todavía por la distinción entre cultura y naturaleza, que prácticamente sólo nos resulta evidente a nosotros mismos. Con base en un *tour du monde* etnográfico, Philippe Descola concluye:

> La forma en la que el Occidente moderno representa a la naturaleza es la menos comúnmente compartida en todo el mundo. En numerosas regiones del planeta no se concibe que los humanos y los no humanos se desarrollan en mundos inconmensurables, según distintos principios. El entorno no consiste en la objetividad como esfera autónoma; plantas y animales, ríos y rocas, meteoros y estaciones, no existen en el mismo nicho ontológico, definidos por su falta de humanidad.

Lo positivo es que las plantas y los animales importantes para la gente, así como los rasgos del paisaje, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos, incluso ciertos artefactos, también son seres: personas con los atributos de la

humanidad, dotadas a veces de la apariencia de ésta, como en los sueños y las visiones. Igual que los seres humanos, estas otras especies de personas tienen almas, o los espíritus las han dotado de ellas; de ahí que tengan cualidades tales como conciencia, inteligencia, intencionalidad, movilidad y emotividad, así como la capacidad de comunicarse significativamente entre sí y con la gente. Éste es un cosmos de humanidad inmanente, como señala Viveiros de Castro, en el cual "las relaciones entre personas humanas y lo que llamamos 'naturaleza' adquieren el rango de relaciones sociales". O como se reporta de los indios cree, por ejemplo, "las personas humanas no son colocadas por encima ni en contra de un contexto material de naturaleza inerte, sino que son una especie de personas en una red de personas recíprocas".

Aun así, Occidente no se ha distanciado del todo del resto del mundo por haberse desterrado a un universo sin alma. Conocemos por lo menos a una persona no humana de cierta importancia: Dios. El Dios cristiano tiene todas las cualidades que corresponden a la condición de persona, incluyendo la capacidad de asumir la forma humana y morir una muerte humana. También tiene algunas personas angelicales que lo escoltan. Pero este Celoso no tolera a otros dioses en sus dominios terrenales, ni habita el mismo espacio sublunar que sus criaturas. El cristianismo (como el judaísmo antes que él) se distinguía del "paganismo" por su condena de la "adoración a la naturaleza", dejándolo con la teología de una divinidad trascendente y la ontología de un mundo puramente material. Puesto que Dios había creado el mundo a partir de la nada, la naturaleza no tenía ningún valor espiritual que la redimiera. "Pero ¿qué es mi Dios? —se pregunta san Agustín en *Las confesiones*—. Se lo pregunto a la Tierra. Ésta responde: 'Yo no soy Dios', y todas las cosas sobre la Tierra respondieron lo mismo." No importa si la Tierra y todas las cosas en ella pudieron hablar con san Agustín; sus preguntas sobre la existencia espiritual conllevan cierta ironía.

En su desarrollo del mismo argumento contra el neoplatonismo en *La ciudad de Dios*, Agustín reprende sin darse cuenta prácticamente a todas las demás religiones, en especial a las doctrinas panteístas de los polinesios, cuyos conceptos básicos repudia como un absurdo blasfemo. Si el mundo fuera el cuerpo de Dios, dice, "¿quién no puede ver las ideas impías e irreligiosas que se seguirán de ello, como que donde sea que uno pisotee, debe pisotear una parte de Dios, y al asesinar a cualquier ser viviente, una parte de Dios será asesinada?" De hecho, san Agustín describe con precisión el aprieto ritual en que se ven los maoríes de Nueva Zelanda, ya que pisan a la Madre Tierra, Papa, lastiman al dios Tane al derribar árboles y consumen al antepasado Rongo cuando comen camotes. Los maoríes viven en un universo totalmente compuesto por personas, todas descendientes de padres primarios: la Tierra (Papa) y el Cielo (Rangi). En efecto, el universo es una gran familia. Todo lo que rodeaba a los maoríes era pariente, señaló el etnógrafo Elsdon Best, incluyendo los árboles, los pájaros, los insectos, los peces, las piedras y "los mismos elementos". En repetidas ocasiones, decía Best, "cuando derribaba un árbol en el bosque, fui abordado por nativos con comentarios como [...] 'Te estás metiendo con tu antepasado Tane'". La consecuencia es que uno debe demostrar su respeto mediante los rituales apropiados.

Incluso los hombres blancos tenían una buena posición genealógica entre los maoríes. Esto no ocurriría en el sistema de ser una persona de los cazadores-recolectores chewong de Malasia. De acuerdo con lo que registró Signe Howell, la forma en la que los chewong se entienden a sí mismos supone un parentesco más cercano con ciertas personas no humanas, incluyendo algunos artefactos, que con los blancos y otros grupos humanos distantes. A quienes consideran "nuestra gente" es a las plantas, los animales, los objetos y los espíritus con quienes comparten el mismo hábitat y costumbres, a diferencia de los malayos,

chinos, europeos y otros grupos aborígenes, que son "gente diferente" que vive con sus propias leyes y lenguas en la periferia del mundo chewong. Claramente, los esquemas para determinar la condición de persona varían. Algunos pueblos hacen distinciones de grado entre otras especies, así como en ciertos grupos humanos; los muy jóvenes, los muy viejos y los dementes pueden no ser considerados personas completas. Un anciano cazador yukagiro de Siberia le explicó a Rane Willerslev que los animales, los árboles y los ríos son "personas como nosotros" porque, al tener dos almas, se mueven, crecen y respiran mientras están vivos; mientras que las piedras, los esquíes y los productos alimenticios sólo tienen un alma, por lo cual están inmóviles y no son iguales a las personas humanas, aunque es posible que en la práctica estas diferencias no se tomen en cuenta. Algunos de estos sistemas de condición de persona recuerdan al sistema chino de clasificación que imaginó Jorge Luis Borges. La "ontología ojibwe" descrita por Irving Hallowell en un artículo fundacional incluye en la categoría de "persona" al Sol, la Luna, los calderos, los cuatro vientos, las pipas, ciertas conchas, el ave del trueno y algunas piedras y pedernales. Tal como está documentado en la etnografía clásica de Waldemar Bogoras, no se pudo engañar a los pueblos del este de Siberia para que pensaran que veían la realidad en las sombras proyectadas en los muros de sus cuevas; sabían que las sombras eran tribus diferentes que vivían en cabañas, en sus propios países, y vivían de la cacería.

Si todo esto parece fantástico, se debe recordar que en un universo de sujetos que interactúan recíprocamente incluso la práctica material *(praxis)* implica la comunicación con —y el conocimiento de— otras especies que se logra a través de sueños, mitos, hechizos, encantamientos, transformaciones chamánicas y demás. Como concluyó Robin Riddington tras una larga relación con el pueblo dunne-za (o castor) de la Columbia Británica, esto puede involucrar

una relación entre la experiencia y el conocimiento diferente de la que nosotros conocemos por el sentido común y los filósofos empíricos. Como herederos de John Locke, para nosotros el conocimiento proviene de la experiencia sensorial de los acontecimientos en un mundo físico. Para los dunne-za, los acontecimientos provienen del conocimiento que se tiene de éstos mediante los sueños, mitos y demás, una epistemología más platónica. Riddington explica:

> Los dunne-za suponen [...] que los acontecimientos pueden suceder sólo después de que la gente los ha experimentado en los mitos, los sueños y las visiones. Incluso su concepto de persona es diferente al nuestro. En la realidad dunne-za los animales, los vientos, las rocas y las fuerzas naturales son "personas". Las personas humanas están en contacto constantemente con estas personas no humanas. Todas las personas hacen continuamente que el mundo *sea* mediante los mitos, los sueños y las visiones que comparten entre sí [...] Los dunne-za experimentan los mitos y los sueños como fuentes fundamentales de conocimiento.

En relación con esto, el poder "mágico" de las palabras y las actuaciones rituales pueden parecer menos místicos, o por lo menos desconcertantes, cuando se comprende que están dirigidas a personas. Al ser así, encierran la intención de influir en estas personas no humanas a través de efectos retóricos, así como un diálogo entre personas humanas las invita al pensamiento y la acción. Para este propósito, pone en juego todo un repertorio semiótico de asociaciones que va mucho más allá de las dimensiones técnicas de la actividad pero que sigue estando conectado con sus objetivos. La praxis se convierte en poética, ya que es persuasiva en sí misma.

Concentrémonos en la caza y las relaciones de los cazadores con los animales, ya que son más pertinentes para nuestra investigación sobre la idea occidental de la natu-

raleza animal de los humanos, en la medida en que otros pueblos actúan bajo el principio contrario: que los animales tienen una naturaleza humana. Una vez más, el contraste no es absoluto, ya que les concedemos ciertos atributos humanos (a veces incluso un estatus legal de personas) a algunos animales específicos, principalmente a las mascotas, y entre ellas sobre todo a los perros. Por otro lado, estamos hablando de pueblos para los cuales numerosas especies animales, tanto silvestres como domésticas, son personas por naturaleza, viven en sus propias sociedades con orden humano, cuyas diferencias corporales respecto a éstos son superficiales, más que esenciales, y, para el caso, pueden adoptar la forma humana, así como se sabe que aun los humanos pueden tomar forma de animales y vivir en comunidades animales. De ahí la cultura de la praxis de la caza. Tim Ingold escribe sobre los cazadores-recolectores en general: "La caza misma llega a ser vista, no como una manipulación técnica del mundo natural sino como una especie de diálogo interpersonal, integral para el proceso conjunto de la vida social, en el que tanto las personas humanas como las animales están constituidos por identidades y propósitos particulares". La caza es una relación social entre personas humanas y animales, llevada a cabo en términos y actos que indican, entre otras formas de sociabilidad, respeto, reciprocidad, propiciación, comprensión, tabú, seducción, sacrificio, coacción, reconocimiento, compasión, dominación, tentación, entrega y varias combinaciones de las mismas. Es una sociología transespecífica, configurada por la cultura.

La gente se dedica, entonces, con los espíritus de los animales, a transacciones, que corresponden a los intercambios entre grupos y personas humanos. Es probable que estas transacciones se asemejen a intercambios con parientes a través del matrimonio, en la medida en que estos últimos contactos implican asimismo tensas negociaciones en pos de la transferencia de los poderes de vida de un grupo a otro.

Lévi-Strauss da cuenta de una tradición (que originalmente registró J. A. Teit) con respecto al origen que el pueblo del río Thompson, al noroeste de los Estados Unidos, atribuye a la caza de la cabra silvestre: allí la cabra principal no sólo es humana sino que también es el cuñado del héroe humano. A este último se le promete que se convertirá en un gran cazador si sigue ciertas reglas:

> Cuando mates cabras, trata sus cuerpos con respeto, porque son personas. No les dispares a las hembras, ya que son tus esposas y darán a luz a tus hijos. No mates a las crías, porque pueden ser tus hijos. Sólo dispárales a tus cuñados, los machos cabríos. No te lamentes por haberlos matado, ya que no mueren sino que regresan a casa. La carne y la piel (la parte cabra) se quedan en tu posesión, pero su yo real (la parte humana) vive como antes, cuando estaba cubierta con carne y piel de cabra.

En otras narrativas amerindias el cazador se convierte en yerno privilegiado del espíritu maestro de la especie cazada al aparearse con la hija del mismo. Aunque las ciencias neodarwinistas de nuestra animalidad, que culminan en la actual psicología evolucionista, sostendrían que aún sufrimos genéticamente por la ferocidad que a la especie humana le resultó adaptativa en su larga historia de supervivencia gracias a la caza de animales, la evidencia etnográfica indica que la caza generalmente tiene más relación con hacer el amor que con hacer la guerra.

Desde aproximadamente mediados del siglo pasado la opinión científica de los expertos sostenía que los primeros antepasados humanos en África, al cambiar la dieta frugívora de los grandes simios por la carne producto de la caza, hicieron de la guerra nuestro destino. Era como si los restos de los australopitecinos hubieran ofrecido evidencias paleontológicas del pecado original, en este caso atiborrándose de carne, no del fruto prohibido. En un solo

párrafo muy colorido, Raymond Dart, el primero en convertir este horror homínido en tema académico, atribuyó todo el archivo histórico "salpicado de sangre" que va desde los antiguos egipcios hasta las atrocidades de la segunda Guerra Mundial —junto con el "temprano canibalismo universal" y las prácticas difundidas por todo el mundo de arrancar cabelleras, la cacería de cabezas, la mutilación del cuerpo y la necrofilia— a los hábitos depredadores de los australopitecinos: "Esta marca de Caín que separa dietéticamente al hombre de sus parientes antropoides". La evidencia posterior mostraría que los grandes simios no eran tan frugívoros ni los australopitecinos tan carnívoros como Dart y otros habían afirmado. Pero incluso en ese momento era evidente, a juzgar por los cazadores-recolectores contemporáneos, que no había una relación necesaria entre la dependencia respecto de la caza y la violencia entre las personas. Hay una asociación mucho más fuerte entre la caza y la relación sexual, no sólo en el establecimiento de relaciones afinales sino con frecuencia en la técnica misma. Rane Willerslev desarrolla en profundidad esta observación a propósito de los yukagiros siberianos, y para apoyarse cita las observaciones de Reichel-Dolmatoff sobre los tucanos del Amazonas: "La caza es prácticamente un cortejo y un acto sexual"; el verbo "cazar" se traduce como "hacerle el amor a los animales". Como buenos freudianos que somos, solemos interpretar el sueño de éxito en la cacería como conquistas sexuales. Usualmente los pueblos cazadores interpretan los sueños de conquistas sexuales como signos de futuro éxito en la caza; el conocimiento viene antes que la experiencia.

Como una condición de esta comunicación transespecífica, se deduce que los animales son humanos debajo de la piel. Sus formas corporales son superficiales, y con frecuencia pueden descartarse para revelar la humanidad subyacente, como sucede en los sueños de la gente. Así como los diferentes grupos humanos se distinguen por la vestimenta y la ornamentación —que bien puede consistir en pieles

o plumas—, los cuerpos animales pueden ser el vestido, o quizás el disfraz, que oculta la condición de persona de la especie. Otro supuesto de la comunicación transespecífica es que los animales tienen la misma cultura que la gente. Los relatos de muchos indígenas estadunidenses dan testimonio de que en sus propios países los animales viven en casas, tienen jefes, se casan, realizan ceremonias y, en general, practican las mismas costumbres que la gente. Además, desde su propia atalaya, los animales se ven a sí mismos como humanos, mientras que ven a los humanos como espíritus o especies animales, a menudo como depredadores. Su "perspectivismo", como lo llama y analiza brillantemente Viveiros de Castro, es una función de las diferencias corporales de las especies. Todas las especies experimentan lo mismo, aunque lo que ven (los referentes objetivos) varían. El jaguar de los bosques sudamericanos ve cerveza de yuca donde los humanos ven sangre; lo que para los humanos es una ribera lodosa, es para los tapires una casa ceremonial, etc. Donde los chewong de Malasia perciben heces, sus perros ven plátanos... así que no hay que alterarse.

No sorprende tampoco que en los informes etnográficos de Nueva Guinea o del continente americano los animales fueran originalmente humanos. Los animales descienden de los humanos, más que a la inversa. "Mientras nuestra antropología folclórica", escribe Viveiros de Castro,

> sostiene que los humanos tienen una naturaleza animal original que debe sobrellevarse con la cultura —como fuimos completamente animales, en el fondo seguimos siendo animales—, el pensamiento amerindio sostiene, de modo semejante, que, habiendo sido humanos, los animales todavía deben ser humanos, si bien no de una forma evidente.

Es como si los humanos y los animales tal como los conocemos, y de hecho el *nomos* y la *physis*, se hubieran cambiado de lugar. Pues en la opinión común de la humanidad lo

que llamamos "natural" es superficial y condicional, como se observa en la apariencia cambiante de los animales cuya humanidad es, en cambio, su condición esencial. La humanidad es lo universal, la naturaleza es lo particular. La humanidad es el estado original, a partir del cual se produjeron y diferenciaron las formas naturales.

Uno debe preguntarse, si el hombre realmente tiene una predisposición animal presocial y antisocial, ¿cómo es que tantos pueblos siguieron ignorándolo y vivieron para contar su ignorancia? Muchos de ellos no tienen concepto alguno de animalidad, menos aun de la bestialidad que supuestamente acecha en nuestros genes, nuestros cuerpos y nuestra cultura. Es sorprendente que, viviendo en relaciones tan estrechas con la llamada "naturaleza", estos pueblos no hayan reconocido su animalidad inherente ni conocido la necesidad de reconciliarse culturalmente con ella.

ÉSTE ES EL LAMENTO DE NUESTRO AUTODESPRECIO

De hecho, ni siquiera los animales salvajes son animales salvajes. Quiero decir que no son las bestias salvajes que se supone que los hombres son por naturaleza, motivados como están por sus apetitos insaciables a sembrar la guerra y el desorden en su propia especie. Éste es el lamento de nuestro autodesprecio: *homo homini lupus*, "el hombre es el lobo del hombre", la fórmula de los oscuros instintos humanos que adoptó Freud tras la popular caracterización del hobbesianismo, basada a su vez en un aforismo de Plauto del siglo II a.C. (Freud sí se preguntó, sin embargo, cómo las bestias lograban manejar una amenaza tan fundamental a la especie.) Qué calumnia a la gregaria manada de lobos con sus muchas técnicas de deferencia, intimidad y cooperación, que han dado por resultado una organización imperecedera. Después de todo, estamos hablando del antepasado del "mejor amigo del hombre". Los grandes simios

parientes de la humanidad tampoco se inclinan por anhelar "eterna e innecesariamente el poder por el poder, deseo que sólo cesa con la muerte" y, en consecuencia, por la "guerra de uno contra todos". No hay nada tan perverso en la naturaleza como nuestra idea de la naturaleza humana. Es fruto de nuestra imaginación cultural.

La versión moderna de la bestialidad humana que brinda Freud en *El malestar en la cultura* hace eco de los muchos siglos de odio occidental por el yo. Además de Hobbes o de san Agustín, ¿no oyen el fantasma de Tucídides?

> *Homo homini lupus;* ¿quién tiene el valor de cuestionarlo frente a toda la evidencia de su propia vida y de la historia? [...] En circunstancias favorecedoras, cuando dejan de operar las fuerzas psíquicas que por lo general inhiben, también se manifiesta de manera espontánea y revela a los hombres como bestias salvajes para quienes la idea de no herir a los seres de su propia especie es ajena [...] La existencia de esta tendencia a la agresión, que podemos detectar en nosotros mismos y que con toda razón suponemos presente en otros, es el factor que perturba nuestras relaciones con nuestro prójimo y hace necesario que la cultura instituya sus fuertes exigencias. La sociedad civilizada está permanentemente amenazada con la desintegración debido a esta hostilidad primaria que se muestran los hombres entre sí [...] La cultura se ve orillada a realizar todos los esfuerzos posibles para levantar barreras contra los instintos agresivos de los hombres y mantener sus manifestaciones bajo control mediante formaciones reactivas que su suscitan en la mente de los hombres.

Para Freud "nada se aleja tanto de la naturaleza humana original" como "el mandamiento ideal de amar al prójimo".

En el psicoanálisis freudiano la socialización del niño es una repetición de la historia social colectiva de la represión o sublimación de esta naturaleza maligna que poseemos originalmente. La tradicional alternativa de la inocencia in-

fantil, reflejo de la ideología subdominante que proponía la oposición naturaleza buena/cultura mala, no tenía credibilidad para Freud. Habría refrendado la observación de san Agustín (en *Las confesiones*) de que "si los bebés son inocentes, no es por falta de voluntad de hacer daño, sino por falta de fuerza". Por consiguiente la teoría freudiana, en la cual los instintos antisociales y primitivos del niño —específicamente los instintos libidinales y agresivos— son aplacados por un superyó que representa el papel del padre y, en mayor medida, por la cultura, adopta la forma agustiniana o hobbesiana específica de la dominación soberana de los impulsos anárquicos del hombre. (Aunque se podría sostener que la primera regulación que hace el "principio de realidad" a la exhaustiva búsqueda de placer del niño se parece más a un orden político de poderes compensados, en la medida en que implica la frustración de los deseos infantiles mediante la intervención de otros que más bien miran por su propio bien. En cualquier caso, la aprehensión infantil de la "realidad" a través de las experiencias de placer y de dolor es prácticamente una réplica de la epistemología empírica de Hobbes en el capítulo inicial del *Leviatán*.) De nuevo, ¿qué deberíamos hacer con la considerable evidencia etnográfica que muestra lo contrario: que por todo el mundo hay otros pueblos que no piensan en los niños como monstruos innatos ni consideran la necesidad de domesticar sus instintos bestiales?

"Entre los hagen, la concepción de la persona no prescribe que se entrene a un niño para la adultez social a partir de un presunto estado presocial, ni propone que cada uno de nosotros repita la domesticación original de la humanidad por la necesidad de enfrentar los elementos de una naturaleza precultural." La sociedad, continúa Marilyn Strathern, "no es un conjunto de controles de y contra el individuo; los logros humanos no culminan en la cultura". De hecho, pocas sociedades conocidas por la antropología, además de la nuestra, convierten la domesticación de las predispo-

siciones antisociales consustanciales al niño en el tema de su socialización. Por el contrario, la opinión promedio de la humanidad es que la sociabilidad es la condición humana normal. Tengo la tentación de decir que la sociabilidad suele ser considerada "innata", de no ser porque las personas no se consideran a sí mismas compuestas de un sustrato biológico —por supuesto no un sustrato animal— sobre o en contra del cual se construye la cultura. Ésta sería claramente una falacia biológica para aquellos que se saben reencarnaciones de parientes fallecidos, hecho común de la vida infantil en África Occidental, la parte septentrional de América del Norte y el norte de Eurasia Norte. Willersev observa que en el mundo de los yukagiro "no existe el concepto de niño", ya que se entiende que los bebés tienen las habilidades, el conocimiento, el temperamento y los atributos de los parientes fallecidos que los dotaron de alma. Muchas de estas características se olvidan cuando el niño aprende a hablar, y sólo se recuperan de manera gradual a lo largo de la vida. En una obra titulada *The Afterlife Is Where We Come From [Venimos de la vida después de la muerte]* Alma Gottlieb describe la idea funcionalmente similar del pueblo beng de Costa de Marfil: que el niño sólo hace manifiesta gradualmente a la persona del pariente que encarna porque los otros muertos tratan de retener a este último entre ellos.

La creencia más común es sencillamente que el niño no es todavía una persona completa, aunque no porque haya nacido como una antipersona. Este estado incompleto es una cuestión de la madurez de la mente o el alma del niño, más que de la regulación de los impulsos corporales. La condición de persona se logra gradualmente a través de las interacciones sociales, en especial las que implican reciprocidad e interdependencia, ya que éstas comprenden y enseñan las identidades sociales del niño. Los niños de Fiji tienen "almas acuosas" *(yalo wai)* hasta que comprenden y practican las obligaciones del parentesco y de la jefatura (Anne Becker, Christina Toren). Los niños de la isla Ifalik,

en Micronesia, son "insensatos" *(arbustos)* hasta los cinco o seis años, cuando han adquirido suficiente "inteligencia" *(respuesta)* para tener un sentido moral (Catherine Lutz). Los niños pequeños en Java no son "todavía javaneses" *(ndurung djawa)*, en contraste con los "ya javaneses" *(sampun djawa)*, es decir, los adultos normales capaces de practicar la compleja etiqueta y la delicada estética de la sociedad, y de "responder a las sutiles insinuaciones de la divinidad que radica en la calma de la conciencia introspectiva de cada individuo" (Clifford Geertz). Para el pueblo aimara de las tierras altas de Bolivia la niñez es una progresión de una humanidad imperfecta a una perfecta, caracterizada por la asunción de obligaciones sociales, si bien allí está ausente "el elemento punitivo asociado con el concepto de *represión* que usamos para definir el proceso por el cual se socializa un bebé" (Olivia Harris). Para los mambai de Timor los bebés, como los portugueses, tienen corazones indiferenciados, todavía "enteros" o "llenos", una cerrazón al mundo que implica una especie de aturdimiento o estupor (Elizabeth Traube). Los chewong de Malasia dicen que el alma de un niño no está completamente desarrollada mientras no sea capaz de cumplir con responsabilidades adultas, como el matrimonio (Signe Howell). De igual manera entre los hagen, el niño entra a la madurez "por ser capaz de apreciar lo que involucran las relaciones sociales con los demás". El niño "ciertamente no es rømi ['salvaje']", y más que entrenado, es educado de modo protectivo para que adquiera la condición de persona (Strathern). Hablando de manera más general de los conceptos melanesios de sociabilidad, Strathern observa que no conllevan el supuesto de una sociedad que se ubica por encima y por debajo del individuo como un conjunto de fuerzas para controlar su resistencia. "Los problemas imaginados de la existencia social no son los de un conjunto exteriorizado de normas, valores o reglas que deban ser apuntalados y sustentados constantemente contra realidades que aparecen sin cesar para subvertirlos."

En comparación con nuestras visiones ortodoxas de la primera infancia —ya sean populares o científicas—, las sociedades de muchos lugares del mundo oponen a nuestro biologismo un cierto culturalismo. Para ellas los niños son humanidad en trance de ser; para nosotros, una animalidad que tiene que ser superada. La mayoría de los pueblos seguramente no piensan al niño como un ser dual, mitad ángel y mitad bestia. Antes bien, los niños nacen humanos, ya sea incompletamente o en forma completa gracias a la reencarnación. Su maduración consiste en la adquisición de la capacidad mental de asumir relaciones sociales propias. Está implícito el reconocimiento de que la vida humana, incluyendo la expresión de las facultades y predisposiciones, está constituida significativamente, y se expresa, además, en las formas culturales de una sociedad dada. Pero mientras el resto del mundo presta atención a la progresión de la mente, Occidente se preocupa por la expresión del cuerpo. Aquí la conducta del niño se entiende en gran parte en los términos orgánicos de "necesidad" y "apetito", y aun se llega a confirmar el egoísmo del niño al tratar aquéllos como "demandas". Tal vez no veríamos a los bebés como criaturas egocéntricas que han caído en las garras del deseo si nosotros mismos no fuéramos ya egoístas integrales. Hay que agradecerle a Freud otro concepto relevante: la proyección.

En el folclore occidental que heredamos, el "salvaje" (ellos) es para el "civilizado" (nosotros) lo que la naturaleza a la cultura y el cuerpo a la mente. Sin embargo, es un hecho antropológico que la naturaleza y el cuerpo son, para nosotros, la base de la condición humana; para ellos, lo son la cultura y la mente. Adaptando una frase de Lévi-Strauss en referencia a un contexto análogo, ¿quién le hace más honor a la humanidad?

LA CULTURA ES LA NATURALEZA HUMANA

¿Quiénes son, entonces, los realistas? En mi opinión, son los pueblos antes mencionados, que ven la cultura como el estado original de la existencia humana y la dimensión biológica como algo secundario y condicional. Porque, en sentido crítico, tienen razón, y el registro paleontológico de la evolución homínida los apoyará, como los apoya Geertz, quien de manera brillante sacó las conclusiones antropológicas correspondientes: la cultura es más antigua que el *Homo sapiens*, mucho más antigua, y fue una condición fundamental del desarrollo biológico de la especie. Las evidencias de la existencia de cultura en la línea humana se remontan a unos tres millones de años, mientras que la actual forma humana tiene sólo unos cientos de miles de años. Dicho de otra manera, de acuerdo con el influyente biólogo humano, Richard Klein, el hombre anatómicamente moderno tiene sólo 50 000 años y proliferó particularmente en la Edad de Piedra tardía (Paleolítico superior), lo que significa que la cultura es 60 veces más antigua que la especie en la que nos reconocemos. (Sin embargo, Klein se inclina por menospreciar sistemáticamente los logros culturales y corporales de los primeros homínidos con el propósito de plantear un avance cultural radical con bases biológicas en el Paleolítico superior.) El meollo de la cuestión es que durante unos tres millones de años los humanos evolucionaron biológicamente por selección cultural. Hemos sido creados en cuerpo y alma para una existencia cultural.

Abramos un paréntesis. Hablando de cuerpo y alma, debe notarse un concepto paralelo de su evolución entre los antiguos de la tradición occidental. Quizá Platón estaba socavando deliberadamente a ciertos sofistas cuando afirmó que el alma, como única entidad capaz de automovimiento, es anterior al cuerpo, al que mueve y crea. Además, como el

alma se desarrolla en el arte, la ley, etc., esto equivale también a decir que el *nomos* es anterior a la *physis*, y la fuente de la misma. Esto es lo que sostenía en *Las leyes*, *Timeo*, *Fedón* y en otros textos. En *Las leyes* (10.896a-b) dice que el cuerpo, dado que es "secundario y derivativo", está sujeto al alma, lo que significa que "los humores y hábitos de la mente, los deseos, cálculos y juicios verdaderos, los propósitos y los recuerdos, serán previos a longitudes, amplitudes y profundidades físicas". Por consiguiente, la cultura es anterior a la naturaleza:

> Y entonces juicio y previsión, sabiduría, arte y ley, deben ser anteriores a duro y suave, pesado y ligero. Sí, y las grandes obras y hechos primarios, por la misma razón de que son primarios, probarán que son fruto del arte; aquellos de la naturaleza, y la naturaleza misma —llamada así incorrectamente— serán secundarios y derivativos del arte y de la mente (10.892b).

¿Por qué la naturaleza es incorrectamente llamada así? Porque el alma/la cultura fueron primero, por lo que en realidad es el alma "la que es más eminentemente *natural*" (*Las leyes* 892b-c). O si formulamos la implicación en términos antropológicos actuales: la cultura es la naturaleza humana. Fin del paréntesis.

Ningún simio puede apreciar la diferencia entre agua bendita y agua destilada, solía decir Leslie White, porque químicamente no hay ninguna diferencia. Sin embargo, la diferencia significativa representa una enorme diferencia en cuanto a cómo las personas usan y valoran el agua bendita, incluso cuando, a diferencia de los simios, el hecho de que estén o no sedientas no altera en modo alguno esta situación. Ésa fue mi breve lección sobre qué significa "símbolo" y qué significa "cultura". En cuanto a las implicaciones para la naturaleza humana, llevar una vida de acuerdo con la cultura significa tener la capacidad y conocer

la necesidad de alcanzar simbólicamente nuestras inclinaciones corporales, es decir, según determinaciones significativas sobre nosotros y sobre los objetos de nuestra existencia. Este abarcamiento simbólico del cuerpo, de sus necesidades e impulsos, fue el efecto significativo que tuvo la larga historia de la selección cultural de la cual surgió el *Homo sapiens*.

Ahora la opinión biológica que es respetable sostiene que el cerebro humano es un órgano social; que evolucionó en el Pleistoceno bajo la "presión" de mantener un conjunto de relaciones sociales relativamente extenso, complejo y solidario, lo que con toda probabilidad incluía tipos de personas no humanas. En realidad la capacidad simbólica era una condición necesaria para que se generara esta habilidad social. La "presión" consistía en convertirse en un animal cultural; o, de manera más exacta, en culturizar nuestra animalidad. No es que seamos o hayamos sido nunca "pizarras en blanco", carentes de imperativos biológicos; es sólo que lo que resultó excepcionalmente seleccionado en el género *Homo* fue la inscripción de estos imperativos en la cultura en y como formas variables de significado, de lo que se deriva la habilidad de desarrollarlas y de convertirlas en las expresiones originales e inacabables de las que dan cuenta la arqueología, la historia y la etnografía. Tampoco estoy negando la teoría de la coevolución que es tan popular en la actualidad: la noción de que la cultura y los desarrollos biológicos se impulsaron una a otros de manera recíproca. Pero eso no significa que el efecto fuera dar el mismo peso a éstos como "factores" de la existencia social humana. Por el contrario, tenía que haber una relación inversa entre la variedad y la complejidad de los patrones culturales y la especificidad de las predisposiciones biológicas. En la coevolución, el desarrollo de la cultura tendría que ser complementado por la desprogramación de imperativos genéticos o lo que solía llamarse conductas instintivas. La consecuencia fue que las funciones biológicas se organiza-

ron en diversas formas culturales, de modo que la expresión de las necesidades biológicas dependía de lógicas significativas. Tenemos los medios para vivir miles de vidas diferentes, como observó Clifford Geertz, aunque terminamos viviendo sólo una. Esto sólo es posible a condición de que los impulsos y las necesidades biológicas no especifiquen las vías de su realización. La biología se convierte en un determinante determinado.

Entonces, una vez más, ¿quiénes son los realistas? ¿No serían los fiyianos que dicen que los niños pequeños tienen "almas acuosas", lo cual significa que no son seres humanos completos mientras no demuestran haber dominado las costumbres fiyianas? Hemos visto que muchos pueblos del planeta tienen una idea similar: que la naturaleza humana es un *llegar a ser* basado en la capacidad de cancelar y llevar a cabo el proyecto cultural apropiado: un *llegar a ser* en vez de un ser constituido desde siempre. O como lo ha formulado Kenneth Bock, la mal ubicada concreción de la naturaleza humana como una *entidad* es un aspecto básico de nuestra mitología. Decíamos que determinadas prácticas culturales están de algún modo inscritas en el plasma germinal: recientemente en los genes, como antes en los instintos y más antiguamente en el semen. Aun así, la cuestión no es si la naturaleza humana es básicamente esto o aquello, buena o mala. La cuestión es el biologismo. Los muchos críticos de Montaigne, Hobbes, Mandeville y compañía, basándose en la bondad natural o en la sociabilidad natural del hombre para atacar la idea del egoísmo innato, continuaron dentro del mismo marco esclerótico de una determinación corpórea de formas culturales. Como señala también Bock, una verdadera alternativa comienza en el Renacimiento, con los movimientos filosóficos que liberarían al género humano de la maldad predeterminada por el pecado original.

En relación con esto, Bock destaca *Oración por la dignidad del hombre*, la obra de Pico della Mirandola, un texto clásico del Renacimiento sobre cómo moldearse a uno mis-

mo. Dios, tras haber creado el mundo, quiso hacer una criatura que pudiera apreciar su belleza y grandeza; pero cuando se abocó a crear al hombre, no quedaban ni formas ni espacios para esta obra. Entonces, escribió Pico, como Dios no podía darle al hombre nada que fuera completamente suyo, decidió hacerlo un "ser de imagen indeterminada", colocado en el centro del mundo, donde podría "tener una parte de los atributos particular de cada uno de los demás seres". Dios le dice a Adán:

> La naturaleza de todos los demás seres está definida y restringida dentro de leyes que hemos establecido; tú, en cambio, sin el obstáculo de esas restricciones, puedes, por tu libre albedrío, a cuya custodia te hemos asignado, trazar por tu cuenta los lineamientos de tu propia naturaleza [...] Te hemos hecho una criatura que no es ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que tú puedas, como el libre y orgulloso moldeador de tu propio ser, crearte a ti mismo en la forma que prefieras. Estará en tu poder descender a las formas de vida más bajas y brutales; serás capaz, mediante tu propia decisión, de subir de nuevo a los órdenes superiores cuya vida es divina.

Además de la capacidad inherente de los humanos de llevar miles de vidas diferentes, eso recuerda el gran arco de posibilidades temperamentales de que habla Ruth Benedict en *Patterns of Culture [Patrones de cultura]*, de entre los que cada cultura explota, de manera selectiva, sólo un segmento limitado.

Cuando los filósofos morales de la Ilustración escocesa, Adam Ferguson, en particular, adoptaron la causa del libre albedrío contra el pecado o el instinto predeterminados, agregaron una dimensión social que fijó el curso para una comprensión antropológica de la naturaleza humana como un proceso de llegar a ser con base en la cultura. Ferguson fue más allá de la habitual defensa usual del libre albedrío al

sostener que esa capacidad de acción moral no tendría sentido si no pudiéramos abstenernos de pecar. Para Ferguson el hombre realmente era un animal social, pero precisamente en el sentido de que su naturaleza estaba formada en sociedad, en lugar de estar moldeado antes de su contacto con ésta o de ser responsable de la misma. No hay ningún individuo presocial, no hay un ser humano que exista antes o aparte de la sociedad. Los humanos están constituidos, para bien o para mal, dentro de la sociedad, y de forma diversa según las diferentes sociedades. Nacen en sociedad y ahí permanecen, decía Ferguson (siguiendo a Montesquieu), capaces de todas las maneras de sentir sobre las cuales crean su modo de vida los diferentes pueblos. Y es a partir de la formación necesariamente social de la humanidad que Ferguson concluye en un pasaje fabuloso: "Si se nos pregunta, por lo tanto: ¿dónde se puede encontrar el estado de naturaleza?, podríamos responder: está aquí; y no importa si lo decimos en la isla de Gran Bretaña, en el Cabo de Buena Esperanza o en el Estrecho de Magallanes".

De manera similar, para Marx la "esencia humana" existe en y como relaciones sociales, no en algún lugar fuera del universo. Los humanos se individualizan sólo en el contexto de la sociedad, aunque de manera algo egoísta en el contexto europeo, lo cual por consiguiente dio origen a las fantasías de los economistas ("Robinsonadas") de constituir su ciencia a partir de las predisposiciones de un único varón adulto aislado. Marx no se entregó a las formaciones sociales derivadas de las inclinaciones innatas, aunque es cierto que se podría leer al revés: de la sociedad burguesa a la guerra mítica hobbesiana de uno contra todos. Los seres humanos, no nacidos para ser buenos ni malos, se crean en la actividad social mientras ésta se desarrolla en circunstancias históricas dadas. Se podría suponer que el conocimiento que tenía Marx de otros pueblos colonizados contribuyó a su antropología. En cualquier caso, con la importante condición de que los "órdenes culturales dados"

remplazaron a las "circunstancias históricas dadas" según la formulación de Marx o, en otras palabras, que la *praxis* por medio de la cual la gente se hace a sí misma estuviera basada en la cultura, esta comprensión de la condición humana se convirtió en un lugar común etnográfico.

El estado de naturaleza: "está aquí". Porque la cultura es la naturaleza humana. Cuando los javaneses dicen: "Ser humano es ser javanés", Geertz —que es quien lo reporta— dice que tienen razón, en el sentido de que "no existe naturaleza humana independiente de la cultura". O, una vez más, Margaret Mead, en *Growing Up in New Guinea [Crecer en Nueva Guinea]*, al responder a las opiniones rousseaunianas de los educadores que pretendían eliminar las distorsiones de la naturaleza humana que los adultos con ideas equivocadas les imponían a los niños, escribió: "Sin embargo, es una actitud más justificable considerar a la naturaleza humana como la más básica y la más indiferenciada de las materias primas, que no tendrá una forma digna de reconocimiento a menos que la tradición cultural la moldee y la forme".

Podría ser mejor decir que la gente se forma a sí misma dentro de una cierta tradición cultural, pero eso no elimina el hecho de que la tradición determina el modo de sus necesidades y satisfacciones corporales.

En cuanto al sexo, por ejemplo, lo que es más pertinente a las relaciones entre biología y cultura no es que todas las culturas tengan sexo, sino que todo sexo tiene cultura. Los deseos sexuales se expresan y reprimen de diferentes formas según determinaciones locales de compañeros, ocasiones, momentos, lugares y prácticas corporales apropiados. Sublimamos nuestra sexualidad de género en todo tipo de formas, incluyendo la decisión de trascenderla en favor de los valores superiores del celibato, lo cual también prueba que en los regímenes simbólicos hay otras formas más convincentes de alcanzar la inmortalidad que la mística inescrutable del "gen egoísta". Después de todo, la inmortalidad

es un fenómeno completamente simbólico; ¿qué otra cosa podría ser? (En *La teoría de los sentimientos morales* Adam Smith observa que los hombres se han caracterizado por renunciar voluntariamente a su vida para adquirir después de la muerte un renombre que ya no podrán disfrutar, pues se contentan con anticipar en la imaginación la fama que les traería.) De igual modo, la sexualidad se concreta de diversas formas significativamente ordenadas. Consideremos que algunos occidentales incluso lo hacen por teléfono (por si se pensaba que la caza es una forma extraña de hacer el amor). Otro ejemplo de manipulación conceptual (el juego de palabras es deliberado) es la frase de Bill Clinton: "No tuve relaciones sexuales con esa mujer".

Esto pasa, como con el sexo, con otras necesidades, impulsos o predisposiciones inherentes: nutrimentales, agresivos, sociables, compasivos; cualesquiera que sean, se presentan bajo una definición simbólica y, por lo tanto, bajo un orden cultural. En la ejecución, la agresión o la dominación, pueden adoptar la forma conductual de, digamos, la respuesta del neoyorkino:

—Que tengas un bonito día.
—¡NO ME DIGAS LO QUE TENGO QUE HACER!

Hacemos la guerra en los campos de juego de Eton, libramos batalla con groserías e insultos, dominamos con obsequios que no pueden equipararse o escribimos encarnizadas reseñas de los libros de nuestros adversarios académicos. Los esquimales dicen que los obsequios hacen a los esclavos como los látigos hacen a los perros. Pero pensar así, o pensar en nuestro proverbio opuesto, que los obsequios hacen amigos —un dicho como el de los esquimales va contra el espíritu de la economía predominante—, requiere que nazcamos con "almas acuosas" que esperan el momento de manifestar nuestra humanidad para bien o para mal en las experiencias significativas de una forma de vida particular.

Pero no, como dictan nuestras antiguas filosofías y modernas ciencias, que estemos condenados por una irresistible naturaleza humana a buscar nuestro beneficio a costa de quien sea, amenazando con ello nuestra existencia social.

Todo ha sido un gran error. Mi modesta conclusión es que la civilización occidental ha sido construida sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana. Lo siento, perdón; todo fue un error. Sin embargo, probablemente sea cierto que esta idea perversa de la naturaleza humana pone en peligro nuestra existencia.

CREATIVE
COMMONS